در عنوان حاشیة المحاکمات
علی شرحی الاشارات
از محقق سبزواری
شناسایی و فهرست شد الحمدلله

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب حاشیه بر شرح اشارات (صفحات اول نخ اماده) عربی

مصنف ....

مؤلف

+ برای کتابشناسی به شماره ۲۳۲۷ سی دی ها نگاه کنید

خطی نستعلیق مخلوط شکسته ۱۷ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۲۰۸

جزء کتب حکمت .... شماره خصوصی ....

شماره عمومی ۱۲۸۴۰ شماره قبض ....

واقف حسین کی استوان تاریخ وقف آبان ۱۳۴۸

طول ۱۸/۴ عرض ۱۱/۷ شماره صفحات ....

۲۷۱
فهرست شده

ت

شماره تلفن	نام مشترک	نشانی

شمارهٔ تلفن	نام مشترک	نشانی
٥١ ٧٦	آقای ثابت - مسیح	خیابان کاخ
٩٤ ٦٧	« ثابتی - مسعود	« شاه رضا
٩٦ ٤٢	« ثاقب - احمد	میدان سپه
٦١ ٣١	ثبت احوال وآمار - تلفن خانه	خیابان سپه
٦١ ٣٣	« « « «	« «
٦١ ٨٣	« « « اطاق رئیس	« «
٥٢ ١٣	« « « بخش ٦	« «
٦٧ ٣٥	« « « بخش ٧	« «
٤٣ ١٥	« « « بخش ٨	« خیام
٦٣ ٨٠	آقای ثقة‌الاسلامی - ابوالحسن	میدان بهارستان
٥٣ ١٣	« ثقة‌الاسلامی - هادی	خیابان سپهسالار
٧٣ ٩١	« ثنائی - فتح‌الله عباس‌زاده	سرای خدائی
٩٧ ٤٩	« ثنائی - فتح‌الله عباس‌زاده	خیابان کمال‌الملک

شمارهٔ تلفن	نام مشترک	نشانی

ث

شمارة تلفن	نام مشترك	نشانی

شمارة تلفن	نام مشترك

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

وبما ذكرنا من التقرير يندفع اعتراضات المحاكم لا يخفى على من له ادنى خبرة ان
ما ذكره كلمات واهية من خرافات هو الف ولا حاجة الى بيان فسادها وانه لا يصلح
لان يندفع به اعتراض محل تامل لا يحتمل الا التأمل فيه وهو القول بالصوت وما ذكره
بالقايل في بيان ارتباط المهية بالفرد هذيان محض ولو قال بوجود الطبايع
سلمنا قوله ثم انت خبير بان بوجود الطبايع يقتضي اتحاد معاني الوجود قطعا واقتضاؤه
خلافه مما لا وجه له ثم ما مهده من المقدمة لا يخفى ان ما مهده من المقدمة لا يقتضي
اصالته
[illegible] يتصف بالفرد ثم يتصف بالمهية انتفى في الجملة ولا يقتضي ان يكون اتصافها
[illegible] بالاصالة ولو كان [illegible] الاتصاف بالاصالة صفة للفرد فيلزم ان يكون
صفة المهية بعد صفة الفرد [illegible] ثم النظر لمن يرد عليه الشيخ [illegible]
مذكور في التعليق [illegible] انما التقدم المادة ثم الايضا بالقايل المذكور
لم الطبيعة [illegible] لا يخفى انه بعيد كل البعد [illegible] التقدم في الملاحظة والحكاية

القول م
[illegible]

٢

بما هو [illegible] لا يكاد يصح اذ لا يلزم ان يتقدم ملاحظة الحيوان على ملاحظة زيد
الا ان يرجع الى ما قيل ان العام اعرف عند العقل من الخاص فبعيد بعيد البعد
ولا يصح ان يراد بالوجود ههنا الوجود الخارجي وجه عدم الصحة غير ظاهر وكانه توهم هذا
من قول الشيخ الكلي وهو توهم فاسد اذ الكلي موجود في الخارج ولئن اتكل الطبيعة فيه على
ما هو زعمهم ثم توجيه هذا القايل لا يخفى ان الطبيعة لا بشرط شيء اذا كانت موجودة
بنفسها لم يكن وجودها الا [illegible] الاشياء الغريبة التي يتحقق المحسوسية بها
لكن يندفع الشيخ اذ من يقول ان كل موجود محسوس لعله يقول بانه يمتاز المحسوسية سواء كانت
بنفسها او باعتبار عروض اللواحق والاشياء الغريبة واما اذا ثبت موجودتها
قبل المحسوسية فيتم الرد عليه فلا بد لهذا القايل من تمهيد هذه المقدمة لكن لا يخفى ان هذا الشيء
لا يجدي لان القايل بان كل موجود محسوس كانه يقول بان كل موجود محسوس ما دام موجودا
وعلى هذا لا يلزم ان يكون في مرتبة وجوده محسوسا بل يجب ان يكون في زمان وجوده محسوسا
ذكره لا يبطل هذا ثم فرض كون الطبيعة مراد القايل بالطبيعة لا بشرط شيء المجردة عن
العواشي الغريبة حين فرض الطبيعة مجردة غير ضروري ولا يخفى انها موجودة وانها في حد ذاتها
ليست محسوسة ما لم يلحقها العواشي الغريبة فانه لا بد تقدمها على التصاف العواشي
يلزم [illegible] القايل [illegible] كلاما مبنيا على الاصطلاح المشهور في لا بشرط شيء وبشرط لا

وانا نجد به الكائنات العقلية قبليته بالزمان م

حتى يكون في قوة الجمع بين النقيضين   في هذا الكلام مسامحة لان قوله لا يكون الخ معتقد
انّ المحقق لم يطبعه الانسان مثلا اي ما يفهم من لفظ الانسان اي هذا المعنى فقط لا من حيث هو
الاعتبار الاول الذي ذكره بقوله في الحاشية الاولى موجودة في الخارج وبلحوقها العموم
والخصوص وباعتبار لحوق الخصوص جزئية وموجودة في الخارج وباعتبار لحوق العموم كلية
وموجودة في الذهن فاخذها ههنا لا باعتبار العموم والخصوص حتى يندفع الشيخ اذ لو كانت
خاصة كانت جزئية ومحسوسة فلا يندفع وجودها في الخارج ولو كانت عامة فهي ولئن لم تكن محسوسة
لكن ليست موجودة في الخارج بل في الذهن فلا يكون ايضا ومراده بقوله من حيث هي مجردة عن
الغواشي كونها نفس الطبيعة من حيث هي وقوله لا من حيث هي عامة او خاصة ليس هو الاصطلاح
المشهور في الاشتراط اذ هو [illegible] على ما ذكره هذا القائل عن الجزئيات في الحاشية الاولى
فلا مساهلة اذن في كلامه فافهم   الا انسان [illegible] فرق [illegible] معتقد
انّ المحقق ظاهر كلامه ههنا [illegible] الطبيعة الى [illegible] عروضها الاشتراك وعدم
هي الطبيعة من حيث هي وهي موجودة في الخارج والعقل والتي تكون متصفة بالاشتراك
تكون موجودة في الخارج العقل فقط فمراده بالانسان المأخوذ مع الاشتراك انه
ليس الا الانسان المتصف بالاشتراك سيما انتقال انه [illegible] الاشارة اليه اذ لا اشارة
[illegible] هذا المعنى فلا [illegible] بقوله العقل ومراده ما ذكرناه [illegible] وايضا ما ذكره

بلا

٣

هذا القائل ههنا هو بعينه ما ذكره المحاكم ونقله هذا القائل متصلا بما ذكره فلا ادري
ما الوجه فيه فكانه لم يفهم مراد المحاكم فافهم   كالجنس العقلي مثلا لا يخفى ان كون
الطبيعة المأخوذة مع الاشتراك جنسا عقليا لا معنى له اصلا وكانه مبني على ما صرح فانه
يبتني ذكرها في الحاشية الاولى التي لا يعتمد عليها احد   خلاف المصطلح عليه الامر فيه سهل
[illegible] خلاف التحقيق عنده لا عبرة بما هو التحقيق عنده   ثم يحكي في جواب
كلامه [illegible] قوله ثم قال هذا مع [illegible] الجزئيات التي ذكرها سابقا   وفيه ان ما
يقتضي [illegible] فيه اي هذا لا يقتضي ان يكون الجنس حين حمله على النوع موجودا مغايرا بل
ان الجنس لا بد ان يكون موجودا مغايرا للنوع حتى يمكن حمله عليه وهو ظاهر والصواب في الايراد
على البعض للناظرين ما ذكرناه في التعليقات فراجعه   لان كل ما هو علة للجملة
لا يخفى ان ما جعل هذا الدليل دليلا عليه لا حاجة له الى هذا الدليل الطويل العليل بل
يكفي فيه ما قاله المحاكم بقوله والا احتاج الى موجود اخر فيكون بعض السلسلة ثم ما ذكره
في هذا الدليل بقوله وكل ما هو علة للبعض [illegible] هذه السلسلة فهو داخل في هذه
السلسلة ثم انما المسلم هو ان كل ما هو علة للبعض [illegible] هذه السلسلة فقط
داخل فيها واما العلة الذي هو علة للبعض فلا احاد [illegible] فلا نسلم انه داخل فيها
لا بد له من دليل [illegible] في تقرير هذا الدليل من [illegible] لا محصل له

في الوجه الثاني تقريره ما ذكره الفاضل [illegible] والجواب ان ما فوق المعلول الاخير اي لا يخفى ان
بعض العلماء وهو قاضي زاده الرومي واجاب عن شبهة ما فوق المعلول الاخير بما حاصله
ان علية ما فوق المعلول الاخير للجملة التي هي ما مع المعلول الاخير ليس باعتبار ان يكون
هو علة لكل واحد من احاد تلك الجملة اذ يلزم ح تقدم المعلول على علته بل باعتبار
اشتماله على علل جميع احاد تلك الجملة وعدده على جميع احاد تلك الجملة لابد ان يكون بعدد
جميع تلك الاحاد اذ المفروض ان كل علة من تلك الاحاد علة لمعلول قريب واحد فقط
مع ان عدد ما فوق المعلول الاخير انقص من عدد الجملة بواحد هو المعلول الاخير هف
وانت خبير بان هذا الجواب مما لا وقع له اذ هو في الحقيقة راجع الى برهان التضايف
ومع التمسك به لا حاجة الى اخذ المقدمات الاخرى التي اخذت في هذا الدليل ثم ان هذا القايل
انتحل الكل قد مسخ وابطلوا ورده بكلام باطل لا يرجع الى طائل كما سنشير اليه مفصلا
لان كل ما كان علة لكل من السلسلة [illegible] لا يخفى ان هذا الدليل لا مدخل فيه لكون
هذه السلسلة التي هي ما فوق المعلول الاخير مشتملة على علل جميع احاد السلسلة الاولى التي
هي ما فوق المعلول الاخير معه وهو في الحقيقة دليل على بطلان السلسلة الاولى كما عرفت
هذا القايل بعينه حيث قال ثم لو لم يلاحظ الاعتبار في مجموع السلسلة اولى وح لا يكون
بها حاجة الى ذكر هذه الشبهة بل هو دليل تام على المطلوب وانت خبير بانه ليس الا برهان التضايف

المشهور

المشهور بما عنايته توهم مغايرة الا بحسب العبارة بخلاف ما ذكره ذلك البعض
لان فيه شائبة مغايرة للبرهان المذكور ومناقضة الشبهة حيث ابطل فيه علية
ما فوق المعلول الاخير للجملة التي هي الشبهة لكن ما هو في الحقيقة ذلك البرهان وما ذكره
هذا القايل هو بعينه وليس في مقابلة الشبهة وهو ظ وليت شعري لم هذا القايل
لم لم يبال بالانتحال لم غير هذا الجواب الى ما غيره ولم يذكره بعينه حتى لا يقع فيما وقع
لان ما كان علة لكل من السلسلة [illegible] لا يخفى ان هذا الترديد لغو مستدرك في البيان
بل نقول هو علة قريبة لهذا المعلول فقط اليه كل الصواب في توجيه الدليل ان يقال لما كان
كل واحد من احاد السلسلة معلولا لعلة قريبة على حدة داخلة في هذه السلسلة فكان فيها علل
بازاء المعلولات فيكون لكل واحد من احاد السلسلة علة للمعلول من هذه السلسلة اذ لو لم يكن
واحد علة للمعلول من هذه السلسلة كان ما سوى هذا الواحد علة للمعلولات بتمامها وهو انقص منها
بواحد هف ثم لو لم يلاحظ هذا الاعتبار في الاجزاء التي هذه العلل كلها امور
واهية شبيهة بلعب الصبيان وليس اصل الكلام ومحصله الا البرهان المذكور الدال على
بطلان الجملة المتسلسلة كما ذكره القوم فتثبت ولا تخبط الا بالاعتبار الثاني
كما بيناه سابقا قد عرفت ان ما بنيه ليس الا برهان التضايف الذي يدل على بطلان
السلسلة المتسلسلة ولا احتياج الى ضم المقدمات الاخرى فلو فرض كون بعض الاحاد

علیه بقوله فقول الشیخ لا یخفی فساده لکلمات المزخرفة لان الموارد على الاستدلال
بکلیته لانه یقول لعل جهة العلیة تخصص بعض موارد کونه الکثرة اشتمالا على علل الاجزاء وما
ذکره من انه لا یلزم من کونه اولى بالعلیة على الاطلاق لکن اراده به للبعض الاجزاء منه
یتصور له اولویة من جهة فلم لا یکون ذلک علة فهو لیس بمتجه لان هذا لیس بمطلب المستدل
ولا نافع له لانه یقول لعل هذه الاولویة التی اخصصها یکون جهة للعلیة فی الواقع دون الاولویة الاخرى
ولکن اراد به انه معلوم بدیهة لکن هذه الجهة تخصصها لیس لها مزیة على الجهات الاخر فکیف
ولکن العلة لابد ان تکون اولویتها على الاطلاق بحیث لا یتصور لغیرها اولویة فظاهر انه فی
معرض المنع   قول الشیخ لیس لبعض الاجزاء ولیس قوله قال البعض الناظر من هذا
الحمل فی کلام الشیخ ذکر شیء مع کونه بعیدا بحسب اللفظ قد عرفت فساده معنا ایضا
وعلى ما ذکرنا قد عرفت حال ما ذکره   ثم دعواه ان ما على الحقیقة ممنوع على ان الشیخ کما ظهر
وجهه مما ذکرنا انفا   وجملة العلة فیه بعیدة لا یخفی ما فیه لان مراد البعض الناظر من
انه یجوز ان یکون خصوص بعض من الاجزاء علة والقول بانه علة لها والعلیة لا وجه له لانه
یکون علیه علة بعیدة بالنسبة الى الجملة والعلة البعیدة او الجملة العلیة هی العلة الاقرب فکیف لیست
ولو صح ما ذکره دل على هذا لانه یلزم ان العلة علة بعیدة بالنسبة الى بعض الاجزاء قریبة بالنسبة
الى بعض ولو اراد به ان علة العلة القریبة لها اولویة فلم صار هذا البعض علة دون ما عداه من الجمیع

ذلک سلم اخره

على کلام السابق فقد عرفت فساده ایضا مع بعده عن اللفظ   ثم فساد الملازمة
على قوله واعلم قد ظهر مما ذکرنا الخلاف وفی الملازمة التی ادعاها وما فی العلاوة التی ذکرها
وانما الف دفیما ذکره هذا القایل على ما عرفت مفصلا   وملخص ما ذکره الى ان
قوله وما ذکره المحاکم لا یخفی ان توجیه کلام الشیخ بما ذکره غیر محتمل اصلا ولا یمکن ان یلصق به ما نقول
او فیه استدراک اکثر ما فیه مع ترک الکثیر من المقدمات مما یحتاج الى البیان ومثل هذه
التوجیهات ناشئ من التعصب واللجاج او عدم الاستقامة وکثرة الاعوجاج کما لا یخفی
على ذی فطرة سلیمة وفطنة مستقیمة   وما ذکره المحاکم فی تلخیص مراد الشفاء
غیر منطبق علیه لا یخفی انه غیر منطبق الا علیه   ولا یخفی ان هذا السؤال غیر متوجه على
ما فسر کلام الشیخ قد عرفت حاله تفصیلا   لان الذی یستفاد منه ان لا یخفی ان کلام
الشیخ هناک صریح فی ان ما یستفاد من هذا الدلیل ان تلک الجملة المفروضة لا بد لها ان
ینتهی الى طرف لا مجرد انها تحتاج الى امر خارج لان ما هو بین کلامیه الذی نقلها هذا
القایل وذکره هو قوله على ان قول القایل انه جملة طرفی وسایط بغیر نهایة قول یقوله
باللسان دون الاعتقاد وذلک لانه اذا کان لها طرف فهو متناه فی نفسه وان کان المحکوم علیه غیر متناه
الى طرف فان ذلک معنى فی المحکوم لا فی الشیء نفسه وکون الامر فی نفسه متناهیا هو ان یکون له طرف
وکل ما بین الطرفین فهو محدود محصور وبها انتهى توجیهه حاصل کلام الشیخ فی قوله وقول

التقابل [illegible] ما نقلنا [illegible]
التقابل الزمانيات [illegible] لكن قال [illegible]
[illegible]
[illegible] القاعدة [illegible]
قوله لكن [illegible] الشيخ
[illegible]
[illegible] المجموع [illegible] مجموع
[illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] المجموع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

المجتمع م
بكم مجموع عين الاجزاء

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] الاشياء
الاشياء [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible]
[illegible]
اعيان الاشياء [illegible]

المتحدده ح

اعيان الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق [illegible] ان الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق ق
وهذا القايل [illegible] لا خبر له بالمبتدا والخبر لكن كانه توهم ان في الاشياء غير لما به الاختلاف
وضمير [illegible] كونه مفعولا [illegible] الاشياء فيلزم ان يكون ما به الاختلاف في اعيان الاشياء
فضم اليه قوله فيكون مستلزما لاعيان الاشياء [illegible] قوله والاشياء مستلزمة
لما به الاتفاق بان الاشياء بمعنى اعيان الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق ولم يشعر بانه
قول المحاكم مستلزم للاشياء كيف يصير [illegible] التقدير التي ضمها
ليس كلام المحاكم [illegible] التقدير [illegible] الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق
خلاف [illegible] كلامه [illegible] من الفساد [illegible] فانظر [illegible]
الانظار [illegible] القايل [illegible] في هذه الابواب فلا يستقيم ما ذكره بعض الناظرين
لا يخفى [illegible] المراد [illegible] ما ذكره بعض [illegible]
انه ولا [illegible] بينها قطعا [illegible] بان [illegible] لا يخفى ان هذا التوجيه
مع [illegible] احد [illegible] القايل [illegible]
لا حاجة [illegible] هذا الجوهر جزء [illegible]
[illegible]
ليس [illegible]

٧

ثم لا يذهب عليك ان هذا التوجيه [illegible] المذهب الصحيح ان التشخص [illegible] الوجود [illegible]
او على هذا لا يمكن ان يكون هذا الجوهر الموجود في الخارج موجودا في الذهن وهو ظ
او المراد ان هذا الجوهر [illegible] بل هذا التوجيه [illegible]
اذ الفرض ان ما به الاختلاف [illegible] لا يخفى فساد هذا التوجيه [illegible]
بالاخرة [illegible] كلام المحاكم [illegible] اعتراض بعض الناظرين
غير [illegible] هذا القايل [illegible] على عدم [illegible]
الكل [illegible] في هذا التوجيه [illegible] قوله بناء على ان الكل [illegible]
او عدم وجود المجموع المذكور ظاهر ولا حاجة [illegible] اعتراض
بعض الناظرين او على [illegible] اعتراضه [illegible]
القايل على القول بهذه [illegible] التكلم بهذه [illegible] ولعل مراد المحاكم
بالوجود ههنا [illegible] على هذا [illegible] المحاكم ههنا [illegible]
اذ [illegible] هذا الجوهر [illegible] في الخارج [illegible]
او على [illegible]
[illegible]
ولعل [illegible] المذكور [illegible]

وليس [illegible]

الامام
التي فرعها عليهم من القول بعينه الموجب لتخصيصها بالذكر فما الوجه لما ذكره البعض غير صحيح المعترض
الى ان قال بالعكس بانه يلزم ان ما يكون الموجودات الممكنة متساوية الا ما قالوا ثم انه بعد ما اورد
الى ذكر له هذا القايل باعتبار اخذ كون الوجود حقيقة فبعد هذا الاخذ الى ما حاجة الى حمل
المساواة على هذا المعنى لم لا يحمل على ظاهرها ليتفرع عليها جميع المفاسد التي الزمها
الامام الى الشيخ ثم لم يتعرض لها السيد فيما بعد والحق ان ذكر ما هو الا اخذ الا محرج
يرجع الى ما ذكره المحاكم بعينه فتغير لا يتمشى وح يندفع اعتراض المحاكم اذ قد عرفت
ان ما ذكره لا وجه له وانه لتضييق عطفه لم يتفطن لا انه بعد الاخذ المذكور لا حاجة الى حمل
المساواة على ما ذكره بل يجب حملها على ما حمله المحاكم فظهر ان نظر الامام اصوب واعلى وانه هذا
القايل ما وصل فهمه الى كنه المرام والحق وان ما ذكره في دفع اعتراضه ماخوذ منه مع قصوره
عما ذكره وكونه في الدرجة السفلى فالسؤال الذي اورده المحاكم ههنا غير نافع فقد ظهر
مما ذكرنا ان حاصل السؤال ما ذا وانه نافع في المقام وصحيح لنقل الشيخ وانه ما ذكره هذا القايل
من قوله ولا يخفى ان هذا القول لا يتفرع عليه ما فرع عليه كما لا يخفى نعم يرد على المحاكم ان الجواب
الذي اورده عن هذا السؤال بعد تقسيمه وتهذيبه يرجع الى ما ذكره الشيخ في جواب اعتراضات الامام
فلا وجه لذكره في هذا المقام وتفصيل القول فيه في التعليقات فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه
ثم قد يقال ان ... السؤال الذي اورده ... وبعض الناظرين لا يذهب عليك انه

٨

يكون الحق لم يعرف بعض الناظرين حاصل السؤال الذي اورده المحاكم على الامام ومراده ههنا بما ذكر
الامام ما ذكره من المساواة التي فرع عليها المفاسد لا المساواة التي ذكرها والا فهو صحيح
كلامه ههنا ما ذكرنا من ان جواب المحاكم يرجع الى ما ذكره الشيخ في جواب الامام وهل هذا يرد
على ما اورده هذا القايل من الايراد ... وكذا واعجب منه بان بناء الكلام المحاكم
لا يخفى ما فيه من الخبط والاضطراب لان المحاكم يصرح بان هذا البحث مبني على القول بزيادة الوجود
على الماهية الوجود والتحقيق الذي ذكره مسلك اخر وهو القول بان الوجود عين الماهية في الواجب المتعدد في
الموجود فكيف يصح بناء الكلام المحاكم على هذا واعجب من ذلك انه جعل هذا الكلام
المحاكم اشارة الى ما ذكره وعلى هذا القول لا يتم ما ذكره كما ذكرنا ظهر ان هذا كلام
واه جدا ثم ما ذكره من ان الامام اراد بعض الناظرين من المساواة المساواة التي فرع
عليها المفاسد لا ما ذكره اولا وح لا حاجة في تصحيح كلامه الى ما وجهه هذا القايل كلام الشيخ
المحقق به مع ما عرفت ما في توجيهه حاصله على وفق ما وجهنا به كلامه السابق اذ
قد عرفت فساد توجيهه وما ذكره في التوجيه حقيق بان يطرح ولا يلتفت اليه
ولا يخفى ان ما ذكره السيد ههنا انما كان كلام السيد مبنيا على هذه المقدمة الخفية التي ذكرها القايل
كان كلام بعض الناظرين راجعا الى منع هذه المقدمة فلا يندفع هذا القول في دفعه
لتصريح الشيخ وغيره بعدم ثبوت ذلك انكار كون البسايط منه حتى تحت ذاتي مشترك كانه

سفسطة كما لا يخفى ولعل المراد بقوله نوعين متفردين انه فيه نظر اذ على هذا لا وجه
لبيان عدم اشتراكهما في ذاتي وايضا لا يلزم من عدم كون البياض طبيعة نوعية او جنسية كونهما
نوعين مختلفين لجواز كونهما نوعا واحدا مع عدم كون البياض جنسا لهما او نوعا وهو ظ
يخالف ما ذكره الشيخ في الاشارات كان ما ذكره بعض الناظرين في قال الشيخ
في موضع اخر ووقوع التناقض بين كلامي الشيخ غير عزيز وقد بينا ذلك في بعض
التعليقات المتعلقة بالتجريد فقد علقناه [illegible] وايضا فيما علقناه على الحواشي توجيها لا مزيد عليه
فراجعه ومن اراد زيادة التوضيح لما ذكرنا فليرجع الى بعض تعليقاتنا المتعلقة بمبحث
التشكيك من حواشي التجريد للمحقق الدواني فقد بينا فساد جميع ما ذكره في هذا التعليق بوجه
كاف شاف وفيما علقناه عليه من الحواشي ومن اراد الاطلاع عليه فليراجعه وتوجيهه ان
هذا مما لا وجه له [illegible] ويظهر من الحواشي المذكورة فساد هذا القول ايضا حتى ان ما ذكر
ليس محل تامل وما ذكره من الامر المكافي لا محصل له في ذلك يظهر بعد ملاحظة ما ذكرنا من الحواشي
بشرط استقامة الفطرة وعدم اعوجاجها ومهية الممكن لا يقتضي عروض الوجود او لا عروضه لها
هذا القايل قد خلط في هذا المقام اذ ظاهر مراده من الاستدلال بان الوجود اما ان يقتضي العروض
او اللاعروض [illegible] ما ذكره ان الوجود اما ان يقتضي لزومه ما كان عند ضد الشيء او لا يقتضي
[illegible] عدم الاقتضاء [illegible] الاقتضاء [illegible] كان [illegible]

الحكماء من العقلية [illegible] الواجب ولا غرض لهم من ان علو عروض الوجود للشيء بالفعل او عدم عروضه له
اي شيء وهو [illegible] ولو كان كذلك لزم من اعترافهم باقتضاء الوجود العروض كون جميع الممكنات
مستغنيا عن العلة وعلى هذا لا وجه لقول هذا القايل ومهية الممكن لا يقتضي عروض الوجود
لها اذ ليس الكلام كما عرفت في عروض الوجود بالفعل للشيء وفي قوله وجود الممكن
يقتضي العروض نظر لان وجود الممكن [illegible] على [illegible] انفا [illegible]
كون الوجود مقتضيا للعروض [illegible] الممكن يقتضي انه اذا تحقق كان عارضا
[illegible] يقتضي [illegible] بالفعل [illegible] لا يحتاج الى علة العروض فيثبت [illegible]
وفيه نظر لان اقتضاء [illegible] هذا لان الامر اوان ايضا مبناه على [illegible]
[illegible] القايل مداره على الخلط والخبط والاعوجاج
وعدم الاستقامة والربط وقد عرفت ما فيه قد عرفت ايضا ما فيه
وقد عرفت ايضا ما في [illegible] الوجهين [illegible] ايضا انه لا شيء [illegible] من الوجهين ولذا
القايل [illegible] حقيق [illegible] والمصنف هذا الكلام
[illegible] فتثبت ولا يخفى ان
الا ان الكلام ان هذا الكلام [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] لوجوبه [illegible]

للاعود من هو الوصول الذين [illegible] ما نتيح [illegible] قرد مسرح [illegible] الموجودات الممكنة ولا يمكن
لنا يكون [illegible] وهو ظاهر ولعل غرض الامام على الاخرى انه لا يظهر الغرض من هذا الكلام
واستقامته وقوله فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فيه ما قد سمع انه لا يمكن
لمن يكن الامام يقول انا نقول انه يجوز ان يكون والمنع قوله انه لا يجوز ذلك
لان السبب الحقيقي يكون موثرا فيه بالوجود [illegible] فمنع ذلك وانما تستدل عليه بان السبب
متقدم والمتقدم متقدم بالوجود واذا كان معنى المتقدم هو التأثير مرجع الكلام الى
ان السبب موثر والموثر موثر بالوجود وهو لا يكن [illegible] منعناه فيكون مصادرة على
المطلوب الاول حقيقة [illegible] من دون مناقضة ثم لا يخفى ان كلام الامام [illegible] على سياق
الاستفسار لكن [illegible] ولعل [illegible] هذا الكلام دفع [illegible] الحاكم
ان كلام الامام استفسار وجواب الاستفسار لا يكون بالمنع بل لا يمكن [illegible] فلا
يتوجه كلام الشارح وانت خبير بان ما ذكره هذا القائل لا وجه له لان الامام منصبه المنع في حاصل
كلامه [illegible] المتقدم هو التأثير [illegible] لا يستلزم المنع ليكون كلامه مصادرة على المط
[illegible] المنع [illegible] وهو ظاهر [illegible] لفظ المنع على سبيل
التجوز الغرض [illegible] المتقدم [illegible] التأثير [illegible] لا وجه في دفع الاعتراض
[illegible] كلام الامام وان كان [illegible] على سياق الاستفسار [illegible] ما قاله

[illegible] على دفع اعتراض الحاكم ما ذكرنا في التعليقات فراجعه ولعل حاصله ان تقدم
العلة [illegible] بحسب المعنى المستفاد من العبارة [illegible] النسخ التي رأيناها
ولا يظهر [illegible] وليس فيه افادة [illegible] وليس مقصد الشارح ان [illegible]
القياس المذكور ليس صورة منتجة فهو باطل [illegible] تلك المقدمة [illegible]
ان يكون مصادرة اذ لا [illegible] القياس الذي بعض مقدماته [illegible] انه مصادرة فهذا [illegible]
[illegible] وليس مقصد الشارح
[illegible] وعلى ما ذكرنا [illegible] توجيه غريب ليس منه بغريب وعلى ما ذكرنا اندفع
اعتراضات الحاكم فقد عرفت حال ما ذكره فيه من الاعتراضات [illegible] ولم يثبت الاطلاع
على دفع اعتراضات الحاكم [illegible] التعليقات [illegible] فيها الكلام على وجه
[illegible] ولا حاجة الى ما تمحله بعض الناظرين [illegible] بعض الناظرين
ولئن كان [illegible] ما اشرنا اليه في التعليقات [illegible] ما ذكره [illegible]
وقال الحاكم [illegible] وقال بعض الناظرين [illegible] التوجيه الذي ذكره الكلام الشارح ليس مستحيل
في توجيه كلام الحاكم [illegible] عدم المعقولية [illegible] واسع [illegible]
[illegible] وفيه نظر لان حاصل الشرطية [illegible] مذكور في التعليقات وحاصل
ما ذكره [illegible] مذكور في التعليقات اذ العقل الصريح [illegible] لا يخفى

لان كل معلول لفاعل وفيه مناقشة يكون العقل عند تحصيلها والاشياء صورها كما يتجلى
عليه فيما بعد وسيظهر الكلام فيه وسنتكلم ايضا عليه   الملزم ان يكون بعين الوجود او ظله
او غيره هكذا النسخة التي رايناها ولا نفهم الفرق بين العين والظل   والاول
باطل على ما بيناه سابقا لما لزم او بيانه سابقا بيانه على مسلك المتاخرين فهو ظاهر البطلان
فيما نحن فيه اذ ظاهر هذه الاقاويل كلها على المسلك المتعارف ولذا اوردنا بيانه على المسلك
المتعارف فلم يسبق اصلا   وظني قوله لان الماهية اه فاسد وهذا القول مما قد بيناه في
تعليقاتنا على هذا الكتاب وفي تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وغيره
ويمكن تاويله بما ذكرنا في تفسير كلام الشيخ المنطقي انه لا يمكن تاويله بل ليس مراده الا ما يفهم منه ظاهرا
كما يظهر من تتبع كلماته في غير موضع   محل تامل لظهور انه لا تامل فيه   ليس الاتصاف
الموضوع بالزوجية حقيقة بل بمعنى انه الحاصل في العقل كما لا يخفى فساد هذا القول لو جر
ليس ان الاربعة ايضا وجدت فهي متصفة بالزوجية ولا دخل للعقل في الزوجية فيها الا في الاتصاف
اه بل الوصف العقلي اي وصف العقل الاربعة بها يتوقف على انتزاع الاربعة وادراك
الاختصاص الناعتي بينهما واما الاتصاف فليس الا الاختصاص الناعتي الذي بينهما في الواقع
ولو بناء بل يكفي للعقل ان ينتزع منها الزوجية لا في ان يلزم الاتصاف بالزوجية بعد الاتصاف
بهذا الكون لان الاتصاف بهذا الكون ايضا حكمه حكم الاتصاف بالزوجية وما ذكره من ان الاتصاف

بالزوجية

بالزوجية بمعنى انه الحاصل في العقل ماهية يصح للعقل ان ينتزع منها مفهوم الزوجية
ليس لازما لان الاتصاف بهذا المعنى حاصل قبل انتزاع الزوجية لكن الاتصاف بالزوجية
غير حاصل ففيه ان هذا المعنى ايضا معنى انتزاعي مثل الزوجية فيجب ان لا يكون الاتصاف
ايضا حاصلا قبل انتزاعه والا لما الفرق بينه وبين الزوجية ولو اراد ان الاتصاف
ايضا غير حاصل فمع انه خلاف ظاهر عبارته فيه انه يلزم ح ان لا يكون للاربعة حالة في الواقع
بالنسبة الى الزوجية ما لم ينتزع منها شيء وهو سفسطة محضة اذ من البين ان الاربعة لا تتغير
حالها بالنسبة الى الزوجية باعتبار ملاحظة احد لها او انتزاع الزوجية او الصفة المذكورة
او غيرها منها نعم بعد ملاحظة العقل لها وانتزاع الزوجية منها يحصل لها وصف انتزاعي
اخر وهو كونها ملحوظة العقل ومنتزعة منها الزوجية وبالجملة ما ذكرناه ليس مما يصلح ان
لا يعهو ح عن سفسطائي   لكن الماهية الملحوظة ح مخلوطة بالوجود حقيقة
فان لحظ العقل اليها وجودها بالفعل فيه خبط ظاهر اذ لحظ العقل اليها وان كان وجودها
لكن هذا المعنى ايضا امر انتزاعي فما لم ينتزعه العقل لم يكن الاتصاف به على زعم هذا القائل
فما الفرق بينه وبين الزوجية ولو كان بناء الفرق على ان الزوجية امر انتزاعي والوجود
موجود ففساده ظاهر اذ مع كونه خلاف الواقع قطعا لا يجدي فيما نحن فيه اذ كلام الشيخ
هيهنا مبني على ان الملحوظ موجود بوجود زائد على الماهية كما صرح به   اي اتمهية المقبول العلة

لابد لها من هذا مما لا يشاهد لها وهكذا ولا الحكم العقل به بديهة او برهانا وهو ظ ولو كان ذلك

في العقل لان المعلول يستفاد منها تابع لها لا يذهب عليك انه اذا جاز ان لا يكون للعلة المعلول

الخارجي وجود في الخارج عند فرض انتفاء المعلول فبديهة العقل شاهدة بانه لا مدخل لامكان

وجودها في العقل مع فرض انتفاء المعلول فيه وكونه يستفاد منها تابعا لها ما يوجب

ذلك وليس منها ربطا اصلا بل ليس هو الا هذيانا محضا وهذا صرفا بل المعنى ان الملحوظ

بحيث لا يكون الملحوظ متصفة محفوظة به قد علمت ان القائل الموجود في الذهن ليس متصفا بالوجود

الذهني على زعم هذا القائل وانه قد وقع له في هذا المعنى خبط وخلط عظيم وهذا الا يمكن

في الوجود المطلق قد عرفت الحال فيه وظاهر عليها الذي يجب تحصلها في العقل بل

في الخارج ان فيه ايضا خبط عظيم اذ المفروض كون الماهية بنفسها علة للوجود الخارجي فالمعنى

ان عليها الحسب التحصل الخارجي فيكفي بناء على تسليم ما ذكره امكان وجود الماهية بنفسها

في العقل مع الوجود الخارجي فلا بد من امكان فرض حصول الماهية بحسب تحصلها الخارجي

فيه بعد ما سبق انه يمكن ان يتصور الماهية بحسب تحصلها الخارجي عارية عن الوجود الخارجي وارادة

بكونها عارية عن الوجود الخارجي كونها غير متصفة وهذا مما لا شك في امكانه ووقوعه لا الماهية

في الذهن ليست متصفة بالوجود الخارجي وقد اعترف هذا القائل ايضا به انفا مع ان هذا

الا على الذي اورد عليه هذا القائل لو كان الصورة بالفرض المحال لكان يكفيه ان يدعي انه

لابد

١٢

لا بد ان يمكن ان يكون للعلة وجود في العقل بدون ان يتصف بما هو المعلول حقيقة واما وجود

بدون ما هو من نوع المعلول ايضا فامر لا يمكن ان يذهب اليه وهم احد اصلا ثم فعلى تقدير

تسليم الاتصاف بالوجود الخارجي نقول ان هذا الاتصاف ليس اتصافا بالحصة من الوجود

الخارجي ايضا التي هي معلولة لها بل بالحصة الاخرى منه فهو ظ ولا يجدي فيه اصلا ثم ان اراد انه

لا بد من ان يمكن ان يفرض للعلة وجود في العقل بدون ان يكون للمعلول وجود معها ولا يلزم فيها ح فيه

تفاوت ظاهر لانه يحكم اذ المعلول اذا كان لازما لذاته منها للعلة فلا يمكن ذلك المعنى للعلة وهو ظ

ولو اراد انه لا بد من ان يمكن ان يتصور الماهية مع تحصلها الخارجي فهو غير معقول حقيقا لو فرض السنخ

اذ كل علة خارجية لا يمكن تصورها مع تحصلها الخارجي وبالجملة هذا القائل لما قصر في تحقيق الحق

والتدقيق والظاهر انه في نفسه يتبجح بانه قد تفطن بمعنى دقيق لم يتفطن به احد ولا يدري انه

هذيان محض مشتمل على انواع الخلط والخبط كما عرفت مشروحا فمقصد الشيخ

ان الماهية ليس قوله وكان الحاكم لا يذهب عليك ان كلام الشيخ تطبيقه على ما ذكره هذا القائل

بعيد جدا ولا يصح في المتعارفات ارتكاب مثل هذه التكلفات في العبارات ولو فتح باب

مثل هذه التكلفات لانسد باب الايرادات ولا اعتراضات على العبارات اذ ما من عبارة

فاسدة الا ويمكن حملها على محمل صحيح بمثل هذه التكلفات هذا مع ما عرفت من فساد ما ذكره

وبطلانه فحمل كلام الشيخ عليه لدفع الفساد من باب الفرار من المطر الى الميزاب ولو كان ما ذكره فيه

ما هو

مميزات بول لاميزات ما وكان الحاكم لم يغفل اذ قد عرفت حال المعنى الخامس الذي
تفطن له هذا القائل وغفل عنه الحاكم فاعجبوا يا اولي الابصار من هذا القائل كيف يتكلم
بهذه الكلمات المزخرفة الواهية ولا يستحيي منها ومع ذلك يطعن على العلماء
ولا يخفى شدة بعده عن كلام الشيخ قد عرفت ان توجيهه بعض شديد البعد مع فساده وهذا
وان كان شديد البعد لكنه ليس بفاسد الا انه ليس يوافق مقصد الشيخ اذ هذا هو ما صرح
به الشيخ في فصل التذنيب [illegible] ولعل
المقدمات الموضوعة عند الشيخ انه ترك التعرض لهذه المقدمة مع كمال غموضها وخفائها
فبعد عن التعرض لبيانها مع انه بعد ثبوت تلك المقدمة اثبات المطلوب على طرف التمام
ولا حاجة الى تلك المقدمات الزائدة التي تعرض لها الشيخ ثم التعرض لتلك المقدمات الطويلة
مع ايهام استدراكات ايضا امر عجيب ولقد بسطنا الكلام في هذا الباب في التعليقات
بوجه لا مزيد عليه فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه كما اشار اليه الشيخ في التعليقات
حيث قال السبب [illegible] لا يخفى ما في هذا الاستشهاد اذ هذا الكلام [illegible] الشيخ في التعليقات
وكان منشأ توهمه قول الشيخ فيكون ذلك الصفات [illegible]
شيء [illegible] العلية فتفطن [illegible]
للغير [illegible]

الوجود ثم ثبت فساده هنا والثاني ان تجويز استناد التعين الى الذات مع لا معنى له
كما لا يخفى فلما الزم الشيخ في قوله وفيه وجه آخر لا يخفى انه لا يلزم من هذه الاضافة
التي اضافها الشيخ سوى معلولية التعين لا امر زائد عليها وفيه وجه آخر في قوله
وفيه وجه آخر لا يذهب عليك انه لا محذور على هذا ايضا سوى محذور الوجه الثاني اي
معلولية التعين فلا وجه لجعله وجها على حدة وفيه وجه آخر وهو انه يلزم الحمل على هذا
ايضا لا يلزم الا المحذور السابق كما يظهر عند التامل فتامل ووجه استحالته اي
لا يخفى ما فيه اذ لا حصر في الوجهين اللذين ذكرهما وهو ظ وهذا غير مناسب للمقام اي
هذا ماخوذ من الحاكم مبني على نفي وجود الطبائع لا يظهر وجه اصل تحرير ما ذكره
الشيخ اي لا يخفى ان كل ما قيل او يقال في هذا الفصل في توجيه كلام الشيخ ره ودفع الاعتراضات
والمناقشات عنها اما مشتمل على تكلفات ركيكة تمجها او خال عن الصحة والاستقامة كما
يظهر عند ملاحظتها لمن له ادنى بصيرة والاشتغال بتفاصيلها مما لا طائل تحته ولا فائدة فيه
فلذا اعرضنا عنه صفحا وطوينا عنه كشحا ولقد لخصنا القول في هذا الدليل في التعليقات
فمن اراد تحقيق المقام فليراجع اليه اذ ظاهر [illegible] لا يخفى ما فيه من الفساد
الظاهر وانه امر لا يليق ان يقول مثله احد [illegible] المحصلين [illegible] دون
حاجة الى بيان وفيه [illegible] سابقه

بل اشنع وافسد واظهر بطلانا ودوجه مناسبة العبارة للمطلوب انه لا شيء الا
حد او لا يخفى انى ولم فرض انا لا نعرض لما قيل في هذا الفصل لكن لما ذكر في الغاية
الثلثة في غاية التشابه والتطابق فلا يمكن ان يغشى الشيء الا تميز حالها لا يخفى ان الحصة
الانسانية انما هو القول بنفي الكلي الطبيعي في الخارج وهو مع كونه خلاف التحقيق
ما حققه الشيخ والشيخ كما يظهر من تتبع كلماتها وفيه نظر لان الحصة غير حاصلة
قد عرفت ما فيه وفيه نظر لان التعقل الماهية النوعية لا حد لها هو المختلف من حيث هو
فيه نظر لان التحقيق بعض الناظرين ما ادعى ذلك بل ذكر ان الهوية مع الامور الاعتبارية تكون
مقتضية للتكثر والتمايز والكلام في ان الكلي موجود من حيث انه التحقيق لا يخفى
ان هذا يرجع الى الكلام الحاكم في حيث التكثر باذا والتكثر والاعتبارات ضرورية ولم يثبت بعد انها
انما هي الاعتبارات التي منشأ الانتزاع حتى يتم الكلام فيه وحده وانت خبير بما فيه
بعد الاحاطة بما ذكرنا فقد عرفت حال ما ذكره لعل غرضه انه لا يخفى ان هذا التوجيه
ولا يخفى ان الجنس والفصل انما لا يمتنع الضرورة وعبارة التعليقات لم يفهمها
هذا القائل الا مراده منها ان الجنس والفصل جزءان للحد والحد مركب منهما لا انهما جزءان للمحدود
فليس الجنس حقيقة حتى يلزم التركيب في المحدود بل هما محمولان عليه متحدان معه لانهما
خارجان عن المحدود وفيه مع ما عرفت انه لا يتم الا على القول بوجود الكلي الطبيعي بلزم لولا

لاانها

بكونها جنسين بل كونها غير خارجين وهو ظ وهذا المعنى الذي ذكرنا هو مذكور في كلمات
القوم في غير موضع ونظيره في سياق كلام التعليقات ايضا لم يرد ذلك عند ملاحظة
تعقبها لا حقه ولو فرض ان معناه يوهم ذلك بل ما فهمه هذا القائل فليس يصح سيما اذا كان
في مقابلة الضرورة ثم من العجب انه سيصرح بعد ذلك بان الجنس والفصل موجودان في الخارج
وجزءان من الهوية وسينقل عبارة من الشفاء ايضا فيها ذلك وجعلها مؤيدة وايضا قال الشيخ
في موضع اخر من الشفاء في التعليم الاول حمل الفصل والجنس كل واحد منهما للنوع كالاخر
في كونه داخلا في ماهيته وعلى هذا القول لا قد عرفت ان القول بوجود
الكلي الطبيعي يقتضي ذلك والقول بخلافه خلاف الضرورة وفي قوله فيظهر انه لا يجوز ان
نقول للعدم انه مذكور في التعليقات حمل النسبة المضاف المقيد الى ذلك ايضا
يدل عليها فلا يصح كلامه على القول بوجود المضاف لا يخفى ان عدم الصحة لا اختصاص
له بالقول بوجود المضاف بل لا يصح مطلقا كما ذكرنا في التعليقات وهو ظ
واجاب الشيخ بمنع لزوم التركيب انه قد بينا في التعليقات ان كلام الشيخ ليس في مقابلة كلام
الامام ليوجه بما ذكره فمراده الاطلاع على نظيره وجمع لبيانه ولعل هذا اقرب كما
فهمه صاحب المحاكمات انه هكذا في النسخة التي رايناها ولعله غلط وكلمة بدل كما وقع
الخبير الى جميع نسخ انه كما فيظاهر انما فهم ما هو غلط فذكره هذا القائل لا ما هنا

١٧

١٤

فلان سياق الكلام مشعر بان [illegible] الكلام على [illegible] الا الى [illegible]
بل هو [illegible] لا بمعنى ان تلك الحقيقة [illegible] لا يخفى ان هذا [illegible] بوجود الكلي
الطبيعي في الخارج وهو مع كونه مخالفا للتحقيق بل للبديهة مخالف لما [illegible] الشيخ [illegible]
ثم اقول ان هذا المعنى الذي ذكر ان العقل يدرك من الاشخاص والحصص [illegible] منها فلانه
انه اذا ادرك [illegible] وحصل فيه [illegible] بنحو وجود وتشخصات ذهنية فاذا ادرك
[illegible] ايضا [illegible] بنحو وجود اخر وتشخصات ذهنية اخرى فهل المعنى الذي
في الذهن واحد [illegible] بوجودين [illegible] التشخص الموجود في
الخارج بانهما لا يختلفان في الذات والهوية والوجود [illegible] للعقل ان ينتزع منهما معنى
واحدا والثاني ظاهر البطلان اذ من البين انما يدرك [illegible] معنى واحدا ولو نوزع في ذلك
وقيل [illegible] زيد وعمرو معنى واحد فحينئذ نفرض حصول ذلك المعنى
في ذهن واحد في وقتين [illegible] وعلى الاول نقول اذا جاز ان يحصل
واحد بوجودين وتشخصين ذهنيين [illegible] في الخارج وجعل الفرق بينهما
الا تحكم محض [illegible] فيهما لا شاهد له
ولا [illegible] فان المفارق يدرك العقل [illegible] موجود في الخارج
[illegible] على [illegible] التشخص [illegible] الشخص

المادي

[illegible] للعقل ادراك [illegible] العقل لا يمكن
[illegible] الجزئي المجرد بل [illegible] لا يمكن ان يحصل الشخص الموجود
في الخارج بعينه في الذهن [illegible] في [illegible] المقصود
فخارج [illegible] فيه [illegible] بل [illegible] منها [illegible] الكلية [illegible]
وايضا [illegible] العقل [illegible] لا يقتضي تعدد الاشخاص [illegible]
وايضا [illegible] الاشخاص [illegible] وموجودات متغايرة في الخارج
[illegible] الاوصاف في تشخصاتها [illegible] هوية شخصية مجردة [illegible]
بسبب [illegible] هوية شخصية [illegible] يدرك العقل منها امرا كليا نوعيا
[illegible] بماذا علم ان الاوصاف لا توجب
التفرق والاختلاف التشخصي [illegible]
[illegible] الهذيانات التي لم [illegible] التعجب منه [illegible] المتوالي
[illegible] في التعليقات [illegible] فقال الشيخ
في التعليقات [illegible] لا يخفى ان هذا الكلام [illegible] التعليقات بل [illegible] له
[illegible] والهذيان [illegible] القائل [illegible] فالمراد منه [illegible] يدرك
[illegible] فهم ان المراد منه [illegible] يكون [illegible] مخصوص [illegible]

وايضا بما ذا علم ان الاوصاف لا توجب التفرق والاختلاف التشخصي منه

كان التعبير زايدا عليه ام غيره   واعلم انه لا تعقت ما ذكرناه ان قد عرفت ان ما ذكره
بديان المحصل   واما ما يحصل فيه العلوم فالنفوس مادية ام مجردة كما ذكر في التعليقات
فانهم لا يقولون بتجدد العلوم والانفعالات بها لا يخفى انه لا مدخل للتجدد والانفعال
فيما نحن فيه بل المطلوب ان ثبت كما قال في التعليقات انهم يمكن ان لا يقولوا بالعلوم الزايدة
وفيه نظر لان المعروف عندهم ان هذا مذكور في التعليقات   ثم انه لا يلزم
على قوله ثم الاعتراض ان اراد به انه لا يلزم التعاقب فباطل وبدون التعاقب يلزم
الشيء الخ وان اراد انه لا يلزم ان يكون في المادة فهو بعينه البحث الذي ذكره بقوله ثم الاعتراض
حاصل الجواب على قوله قال المحاكم لا يخفى ان المعنى الذي ذكره للكلام الشيخ مع بعده
عن اللفظ فيه ان ما ذكر وليس ما ذكروه في بحث الهيولى من ان الصورة لما ينعدم بالتفرق
فلا بد لها من محل واما المادة فلما لم ينعدم بل هي موجودة عند الانفصال يوجد بها
الشخصية التي لها بالذات بها وان لم يتكثر وتتعدد بتبعية الصورة وظني ان هذا الشيء اوفق
بهذا المقام او مراده منه ان المجرد لا يمكن ان يوجد له اشخاص متعددة من نوع واحد
ويستدلون عليه بان ذلك انما يكون بالمادة والمجرد ليس بمادي وظني ان ما ذكروه في بحث
الهيولى لا يلزم منه الا ان الصورة التي ينعدم بالتفرق لا بد لها من المادة لا ان كل
ما يوجد له اشخاص لا بد له من المادة وظني ان تعدد الاشخاص من المجرد لا يلزم ان يكون

بمنزلة تعدد اشخاص الصورة الجسمية فتغيير العبارة بما ذكر غلط   وفيه نظر
لان المقصود كما لا يخفى ان حمل قولهم بتكثر المادة لذاتها على انها تتكثر بالصورة مع بقائها
حمل بعيد جدا   وظاهر هذا الكلام كما لا يخفى ان القول بان تعدد الهيولى وتكثرها
بالتبع والعرض امر مشهور بينهم ولم يقل احد من القائلين بالهيولى بخلافه اذ ظاهر انه اذا كان
تعددها وتفرقها بالذات لكان حكمها ايضا حكم الصورة بعينه في احتياجها الى المحل
والوجه ما ذكرناه لا يخفى ان وجه ما يظهر بعد التحصيل على ما ذكره البعض لنا ان
ولا فرق بينهما الا ان البعض الناظرين اخذ حيثية التبعية والعرض بناء على الواقع
دونه وقد عرفت ان القول بالتبعية والعرض مما لا بد منه وانهم يقولون جميعا بذلك
ولا حاجة الى جعل الحصر اضافيا كما لا يخفى ان جعل الحصر اضافيا ليس بخلاف الظاهر
فيه بل يلزم خلاف الظاهر في حمل الفاعل على ما يقابل القابل بل لا يبعد ان يحمل الامر
بالعكس   وفيه نظر اذ ظاهر كلامه كما هو ظاهر كون كلامه فيه غير ظاهر   وفيه
تامل عرفته بما ذكرناه في الطبيعيات قد عرفت في الطبيعيات ان على تقدير وجود الهيولى
القول بالمخصص في الهيولى مما لا بعد له عنه وان ما اختاره هذا القائل سعيد بالمخصصة
والمقصود ان تكثر المادة كما لا يخفى ان مقصوده لو كان مجرد القابلية لكان
تكثر الصورة بسبب تكثر المادة اذ الصور المتكثرة لا بد من مادة متكثرة مع ان هذا الكلام بعيد

عن كلام عبد او قد بسطنا القول في هذا البحث مع المحاكم في التعليقات فارجع اليه
وانت خبير بما فيه قد دفعنا في التعليقات ايراد المحاكم بتوجيه كلام الشيخ بما هو
قريب مما ذكره هذا القايل ولعل مراد القايل ان الكلام على هذا يكون ما ذكره من المحاكم
لساير المهيات مستدركا محضا كما لا يخفى والجواب ان المقصود هنا نفي التركب
بالفعل هذا لا يخفى بعد او بحسب اختلاف الاعراض او الوهم والعقل قد عرفت
فساد هذا في الطبيعيات واما ما قيل من ان الاجزاء المقدارية لا يخفى ان مغايرة
الاجزاء المقدارية للكل ذاتا مما لا معدل عن القول بها وانكاره سفسطة واما ان
وجود الموجود الكل فعينه بامل الا ان يراد به ان الموجود بالفعل هو الكل فقط واما الاجزاء
فوجودها بالقوة وانه لو لم يكن وجود الكل بالفعل لم يكن وجود الاجزاء بالقوة اذ على هذا
يكون معنى صحيحا لا يكون للتامل فيه مجال واما ما اعتقده هذا القايل من ان الاجزاء المقدارية
معدومة صرفا وانما يوجد في الخارج بالفك واختلاف الاعراض او الوهم والغرض
فسفسطة من وجهين احدهما كونها معدومة صرفا وثانيهما كونها موجودة في الخارج
بحسب اختلاف الاعراض والوهم والغرض وقد مر الكلام فيه في الطبيعيات
اذا الحق ان الجنس والفصل لا يخفى انه على ما اعتقده هذا القايل من ان اشخاص النوع
ذوات متغايرة بالذات والهوية الوجود ويدرك العقل منها معنى النوع ويسمى موجودا

فی الخارج

١٧

في الخارج حقيقة فلم لا يجوز ان يدرك من ذوات شخصية متغايرة بالذات والهوية الوجود ويدرك
العقل منها معنى النوع والجنس والفصل جميعا ويكون الكل عالي الوجود ويحمل كل منها على
الاخر بهذا الاعتبار وهو اعتبار صحيح وما ذكره من ان الجنس والفصل موجودان في الخارج
ان اراد به ان هذين المعنيين الكليين موجودان في الخارج حقيقة فهو خلاف معتقده
وان اراد به ان فردا شخصيا من الجنس موجود في الخارج وكذا من الفصل بوجودين متغايرين
فهو مم ولا شاهد له بل الظاهر خلافه وما ذكر ناظر الجواب بما ذكره بابه قد عرفت حال
ما ذكره ولعل مراده دفع الاعتراض الشيخ لما هذا مذكور في التعليقات وفيه
ان سياق الكلام يأبى هذا كما يظهر بمذكور فيها ولا يغيره قول البعض الناظرين لا يخفى ان ما ذكره
هذا القايل هو ما لم يستقل عن بعض الناظرين بعد ذلك كان قول الا انه يريد الى دفع لا وجه لهذا
الاعتراض عليه وهو ظ وكيفما كان فلا تصريح فيها بخلاف ما يقوله المحاكم وهذا مذكور
في التعليقات ولان المراد النقض لا يخفى ان النقض بالابيض وارد قطعا
وما ذكره في دفع الدليل الثاني لا يخفى عن تامل لا يظهر وجه التامل اصلا نعم فيما ذكره في حل فيه
الدليل الاول مناقشة حيث قال انه خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء وبين
الاشتمال الذي للموصوف بالنسبة الى الصفة اذ لا يخفى فليس كذلك الا ان يتسامح في الموصوف
والصفة فافهم لكن لا يبعد ان في مطلق الاشتراك اللفظي في الوجود غير منكر ان هذا

منكر جدا اذ ظاهر ان اذا لهم لهم على الاشتراك المعنوي جارية في جميع ما يطلق عليه الوجود والوجود
وكذا حكمهم بالبداهة وانكاره في شيء باختلاف البديهة والبرهان للاقرب عندي في
توجيه كلام الشيخ ان يقال لا يخفى ان ما ذكره من التوجيه غير وجيه وان التوجيه ليس الا ما يفهم من ظاهر
كلام الشيخ وهو ظاهر غير محتاج الى بيان وذلك لان الجنس موجود بالقوة بذاته لا يخالف
لما اعتقده وكانه بنا على ما هو معتقد غيره والثاني ايضا باطل اذ فيه خبط ظاهر
ثم فرع الشيخ على ما ذكره انه لا يخفى ان هذا ايضا في غاية البعد عن كلام الشيخ بل لا يكاد
ولا ادري ما الوجه في العدول عن الظاهر وارتكاب هذه التجشمات والرجحانات في التوجيه اذ كل
ما يفهم من ظاهره لا فساد فيه حتى يحتاج الى العدول عنه وارتكاب المشقة في تصحيحه ولعل الوجه
فيه ليس الا اعوجاج الطبع وعدم استقامة السليقة از كوزه همان برون تراود كه در وست
كما قد تبين قد عرفت ان فيه خبطا ظاهرا والعلم ان التحقيق ان الشيء
قد عرفت ما في تحقيقه لنا فاذا كان للشيء بحسب تحوله والتركيب هذا منافي لما ذكره
سابقا من ان الجنس والفصل ليسا جزئين من الذات ثم ان حصة النوع اذا كانت مغايرا
لحصة الجنس حقيقة وكانتا موجودتين بوجودين متغايرين وكذا الفصل اذ حمله عليه حمل الجنس
ولا شك ان حصة النوع اذا كانت موجودة كان شخص النوع شخصا تاما حقيقة مثلا
اذا كان حصة الانسان ذاتا متعينة موجودة في الخارج كزيد مثلا فبعد ذلك حصة الجنس والفصل

الموجودتان في الخارج المغايرتان لها بغية انهما ان شي وما نسبتها اليها وبه ارتباطها
لها اليها وبالجملة هذه الهذيانات امور عجيبة جدا وهذا القائل لا يستحيي في القول بها
قال الشيخ في الشفا اه لا يخفى ان عبارة الشفا لا تدل على ما ذكره بل له محمل آخر
صحيح فيه انه قد مر سابقا انه قد ظهر في مواضع ايضا ان هذا الكلام لا محصل له مع
انه مخالف لما اعتقده هذا القائل ايضا وتحقيق المقام انك قد عرفت الفرق
على قوله وانت خبير بان ما ذكره في اوايل النمط من هذا الباب اكثره هذيان محض
ولان اراد ان الماهية لا بشرط شيء لا ادري ما مراده بالماهية لا بشرط شيء امراده
الماهية الجنسية او النوعية او غيرهما فان كان الاول فقد قال ان ما تقتضيه الماهية الجنسية
لا يلزم سرايته مطلقا وان كان الثاني فما الفرق بين الماهيتين في لزوم الاولى لا يلزم
السراية مطلقا وفي الثاني يلزم على وجه دون وجه وهل الفرق الا تحكم محض وجزاف
صرف وان كان الاخير فهو معنى لا يفهمه الا هذا القائل واي اصل له تحقيقه في اوايل النمط
اكثره مشتمل على اغلاط ما سواه عليه قد تم الكلام فيما اردنا تعليقه على ما علقه
هذا القائل على النمط الرابع ويتلوه ان شاء الله
الكلام فيما علقه على
النمط الخامس

[illegible]

العرض من هذا الفصل الا الحجر على كلام الشيخ في هذا الفصل تحمل [illegible] وكذا
كلام الشارح بكلام المحاكم [illegible] وكلام بعض الناظرين [illegible] فنحن
قد بسطنا القول وفصلناه في حواشينا على التعليقات بوجه لا مزيد عليه وحققنا المقام
على نحو لا يوجد في كلام احد فمن اراد تحقيق المقام وتنقيحه فعليه بمطالعتها واما كلام
القايل فتقرير لكلام الشيخ بما لا يحصل لا ينبغي ان يصغى اليه ويتعرض له كما يظهر بالنظر فيه
بلطف من الرادى شعور ولا حاجة الى بيانه واما ما يتعلق منه بكلام المحاكم وبعض الناظرين
والشارح فما هو منه مذكور في التعليقات فصحيح وما ذكره حال التقرير لكلام الشيخ
كل ذلك يظهر بالنظر فيه وفي تعليقاتنا [illegible] التعرض لتفصيل الكلام فيه
بعد ما بينا [illegible] في تحقيق هذا المقام على النحو الذي في التعليقات ليس الا اعتبارا [illegible]
للغرض [illegible] والتقدم اعتبار عقلي [illegible] عليه في الامور
الكلية [illegible] باعتبار احوال مختلفة ثم لا يمكن [illegible] القبلية
من شخص [illegible] التقدم [illegible] واما ايراد الشارح فرض الحركة [illegible] لا يخفى
[illegible] قول الشارح [illegible] هناك [illegible]
[illegible] هناك [illegible] البعدية [illegible] قبليات وبعديات

البعدية

كك تتجدد وتتصرم ويكون غير قار الذات فلا بد من اثباته فما ذكره الشارح لاثباته ايضا
لا لاثبات الاتصال فقط ويدل عليه ايضا قول الشارح ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فانه صريح في انه من فرض الحركة المذكورة يظهر تجدد هذا الامر وتصرمه واتصاله
الاتصال فقط وما ذكره هذا القايل قبل من قوله لانه امر ممتد يكون لكل جزء يفرض [illegible]
ما ذكره الشارح ليس فيه فرض الحركة و[illegible] المحاكم [illegible] لا حاجة الى فرض الحركة و[illegible]
و[illegible] التمثيل لزيادة الظهور والوضوح ولا يخفى [illegible] مختصا بالتجدد
والتصرم اذ اثبات الاتصال ايضا كك فظهر مما ذكرنا [illegible] التوهم [illegible]
الاندفاع [illegible] وجه الاندفاع [illegible] كما عرفت [illegible] المعروض
للقبلية [illegible] لا يجوز [illegible] ايضا كك بان يكون معروض القبلية [illegible] العدم
ومنها منع كون [illegible] يظهر من تقريره ما يندفع به هذا المنع ايضا
وعلى هذا التقرير لا يلزم استدراك [illegible] هذا التقرير لا يندفع الاستدراك
الذي ذكره المحاكم بل لا بد من دفعه بالتمسك [illegible] في التعليقات
ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر [illegible] تقرير الدليل بوجه اخر
لا وجه له اذ ما ذكره [illegible] العدم [illegible] معروضا للقبلية [illegible] معروضا [illegible] كما [illegible]

قوله والتقدم اعتبار عقلي أي بحيث لم يقيد بكونها بالذات ففساده ظاهر فيكون مخالفا للواقع بداهة مخالف للكلمات بل القايل ايضا من قوله فمعروض القبلية للعدم وتقييده القبلية في مواضع بكونها بالذات ودفع الاعتراض الثاني الذي ذكره لان مبنى الدفع على ان العدم معروض للقبلية لكن لا بالذات فلا تنافي بينه وبين كونه من فساد قوله والتقدم اعتبار عقلي اظهر واوضح ولئن اراد بانه ليس معروضا بالذات فلا بد لم يثبت او لا ان لا يوجههما من معروض بالذات للقبلية اذ لا بد في المعروض من الانتهاء الى معروض بالذات وهو ما ذكره جهتها ولم يبطل ايضا جهتها كون العدم معروضا لا ذات القبلية الا بما ذكره في ابطالها سابقا فكيف يكون الجهتان وجها واحدا الا بتوقفه فتامل واعتبار الاعتبار الثاني يرجع اليه فيه نظر اذ يجوز ان يكون اختلاف العدم السابق واللاحق باعتبار كونهما حصتين من العدم كما في حصص الزمان ومع ذلك يلزم ان يكون معروض القبلية الامر المقارن للعدم لا العدم وهو كما والدفع الاعتراضات الكابح للبيان قد عرفت حال الدفعين عنها ايضا ولئن اراد بالمعروض للقبلية كما اراد به عدم الواسطة في العروض فيأتي توهم على ان القايل لم يقل الثاني ويقول اراد الاول ايضا مع ان في الثاني ايضا التفاوت باعتبار الوجه الاختيار وحال القبلية قد علمت ولئن اراد به عدم الواسطة

في الثبوت فمع منافاته لقوله فيشير الى ان ما هو المعروض للقبلية بالذات نفس الاجزاء انما يكون في المعروض بدون الواسطة في العروض لا في الثبوت كما ذكره بعض الناظرين ولا يندفع ما ذكره بعض الناظرين ايضا وهو ظاهر على ان القايل ايضا يختار الثاني ويقول قد عرفت ما فيه وهو غير كاف لانه لا يثبت غير الحركة للاذهان بل يثبت مما في كلامه يثبت انه غير الحركة ولا يثبت من كلام بعض الناظرين والقايل لم يقول بعدم صلوح الاجزاء لان يكون قوله زيادة الكلام بهذا القول ولئن قال جميع العلماء الا ما فيه انه يستقيم مخالف للبداهة كما لا يخفى وبهذا استطرف وقيل انه لو كان الامر هكذا بل الكل اذا اشتمل على اجزاء الكل متقدم في الوجود قطعا من الانسان كل منهما هو الواحد وليس المراد بقوله بل قوله لعل لا يخفى ان كلام بعض الناظرين في الان لكلام المحاكم ليدل على العنوان لا في الحركة التوسطية ومع ظهور التوجه في كلام هذا القايل على الهذيان والا يخفى ان الاستطراد بل قوله في بطلان المقام اجمال الكلام وفي ذلك الاعلم فما بال القايل من ذكر التقييد فيه وشرع فيه وما علم ان لا حاجة الى بيان لكن لو كان فيه التوضيح والظهور لكان فيه اوضح منه مما يحتاج الى ما عليه وانما الموضع الذي لا يكون لهم منها الا ان يتعرض للاميرزا لكلام فيها اليه والملاحظة للجميع في آن واحد لا يخفى ان ادراك الحركة والزمان وملاحظتهما تحتاج الى ان يكون على سبيل الاستمرار والتجدد

الذي يكون لها الان وان واحدا لان [illegible] الملاحظة اذا كان على سبيل التدريج كما هو الواقع

لكان ادخل في ادعاء الملازمة التي ادعاها كما يحكم به الوجدان فما بال التجشم بهذه الزحمة [illegible]

[illegible] الادعاء فليس [illegible] وجهه الا ما ذكرنا واما ادراك الخيال بجزء من الحركة [illegible]

[illegible] الخيال وهم لكن الامر فيه سهل ثم ان البين ان ادراك الجزئين من الحركة على سبيل التدريج

كما ذكرنا [illegible] ادراكا للامتداد سواء [illegible] ادراك الجزء الاول او [illegible] ولا يبعد ان

الامتداد المدرك كذلك على سبيل [illegible] بعض المحققين بهذا لا يخلو من اشكال [illegible]

[illegible] ممكنة [illegible] البين [illegible] الا [illegible]

كونه على سبيل التدريج لا على [illegible] على [illegible] حتى [illegible] اذا [illegible]

[illegible] متعلقة [illegible] [illegible] ارتسام [illegible]

كيف يكون [illegible] الكيف [illegible] زمان قطعا [illegible] ارتسام

[illegible] الكيف [illegible] في الخارج او [illegible] [illegible]

المحقق [illegible] التحقيق [illegible] كلام هذا المحقق [illegible]

[illegible] بل [illegible] في الخارج [illegible] الخيال

[illegible] عدم [illegible] الانطباق على العبارة [illegible]

[illegible] كلام [illegible] في الخارج [illegible] الخيال

والحق [illegible] المحجوب التي [illegible] هذا اللفظ [illegible]

[illegible] الوجه الاول والثاني [illegible] في الوجه الثاني

ارتسام الامتداد في الخيال على سبيل التدريج لا انه [illegible] ولكن [illegible]

[illegible] الوجود الخيالي المذكور في الوجه الاول [illegible] غير قار

[illegible] انه [illegible] على انه غير قار [illegible] على هذا [illegible]

[illegible] والاعتراض عليها [illegible] على [illegible] تخصيصه [illegible]

على ما حمل [illegible] بعض الناظرين [illegible] كلام بعض المحققين [illegible]

[illegible] بعض الناظرين [illegible] بعض الناظرين [illegible]

[illegible] على ما حمل [illegible] كلام بعض المحققين [illegible]

[illegible] الاعتراض [illegible] كلامه على [illegible] المعنى [illegible]

بعض الناظرين [illegible] العبارة [illegible]

الكلية [illegible] على سبيل [illegible]

الحركة الكلية على سبيل التخيل [illegible] الحقيقي [illegible]

[illegible] بعض الناظرين [illegible] على سبيل [illegible]

[illegible] في الحقيقة [illegible] على سبيل الاصطلاح

[illegible]

اقول لست صحة ما ذكره صاحب التقابل ليس فی مقابلته بل لا بد فی اثبات انهما حركة حقيقة ثم
القول بان فی اثناء الحركة القطعية كلها موجودة بالفعل و عند انتهائها يحصل مقدار
بالفعل كسائر الحركات وقد اوردنا هذا الايراد عليه فی تعليقات هذا الكتاب وفی
تعليقات شرح التجريد   ولقائل ان يقول انه يتجدد ويتغير ما قد عرفت ما فيه
ولقائل ان يمنع ای ما ذكره فی التعليقات   وفيه تلطف قد تكلمنا مع المحاكم فی
نفيسة هذا الكتاب بالكلمات شريفة مفيدة فی التعليقات فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها
المراد بالقبلية والبعدية ای المطلق التی هی الذات بالقبلية والبعدية الحاصلتين القبلية
والبعدية بما يعنی ای ما يطلق عليها فی الاصطلاح البعدية والقبلية ان ما يعنی فی مقابلة
التقدم والتاخر الذاتی والمكانی وغيرهما وليس نظره الی كونهما عارضين للزمان بالذات
او للاكوان بتعيين منه كما يظهر من سياق كلامه وظاهره لا يعارضه حينئذ ليس اخذ المعانی
ولئن كان ذلك فی الواقع فلا يلزم اخذها   فالتقدم والتجدد فی اجزاء الزمان ای يجب
الكلام فيه   يلزم من حج الحصول الی الوجود والاول ای كلا يكفی ما فيه للاتصاف بالقبلية
والبعدية التی تجعل العقل عليها حملی هو مرداف مما لا فائدة فيه ان اراد واقعيا فلا تغير فيه
والثانی يرجع تحصيل المعنی الثانی فی الذهن بعناية كما لا يخفی ولئن كان ان اراد واقعيا فهل به
القبلية والبعدية فی الخارج او فی الذهن وكل منهما باطل اما فی الخارج فلانه قد ذكر الفنا

الی المصاحبين بما بد ان يجتمعا فی الوجود و حاصلا لا يجتمعان فی الوجود الخارجی واما فی الذهن
فلانهما لا يجتمعان فيه ولا تقدم وتاخر فيه وهو ظ واعلم ان التحقيق فی هذا المقام انما يحصل
بما ذكرنا فی التعليقات اذ كلامهم جميعا فی هذا الباب لا محصل له ولا تحقيق فيه فعليك ا ح ع
بالمراجعة اليها   بحسب عروض بعض الاسباب التی اشير اليها سابقا لا بد من علتك
فساد هذا القول اذ البديهة حاكمة بان عروض القبلية والبعدية لا يتوقف على فرضنا
للاجزاء او نحو من الاسباب واي عند فرضنا للاجزاء الاجزاء معدومة فی الخارج فكيف
يتصف بالقبلية والبعدية فيه هذا ان اريد انها متصفة فی الخارج بها وان اريد انها
متصفة بها فی الذهن فهو ظاهر الفساد ايضا اذ لا تقدم وتاخر بينها فی الذهن
والتحقيق فی هذا ايضا موكول الی تعليقاتنا   وعندی ان هذا التوجيه شديد التكلف
قد ابطلنا هذا التوجيه فی التعليقات   انما يكون توجيها لما على سبيل الحركة فی الكيف
هذا مما لا يخفی لكمال الخفاء نعم يرد على بعض الناظرين انه لا فرق بين ارتسام هذا الامر
فی الذهن او فی الخارج فاذا لم يمكن ارتسامه فی الخارج بناء على الدليل الذی ذكروه فی
نفی وجوده فی الخارج فكذلك لا يصح ارتسامه فی الذهن ايضا وهو مذكور فی التعليقات
على ما حققنا قد عرفت ما على التحقيق   وبالتشكيك وهذا الا ان توجيه هذا
الكلام المشتمل على افادات بعض الناظرين وليس من عنده نفسه وقد تكلمنا عليه فی التعليقات

لكن لا يتفاوت لما يتفاوت له الا باعتبار وصف خارجي هذا سهو اذ ليس هيهنا وصف
خارجي له مدخل في تفاوتها والصواب ان يقال كما قال بعض الناظرين انها وان لم تكن [illegible]
لكن موصوفها لا بد ان يكون موجودا ولئن اخذت [illegible] عروضها [illegible] لا يخفى ان العرض
ما لا مدخل له في لحوق القبلية لها الا بعد وجودها في الذهن [illegible] على القبلية
بالنسبة الى ما بعدها وظهر مما ذكرنا [illegible] من بعض الناظرين [illegible] الشيء
جعل حاصل الاعتراض انه لا يخفى انه لا فرق [illegible] بين ما ذكره [illegible]
ان [illegible] حاصل الاعتراض وكذا في الجوابين وهذا الذي [illegible] تعالى [illegible] في كلامه
يشعر بان هذا [illegible] داخل في كلام [illegible] وليس [illegible] والاولى ان يفرق [illegible] الحاكم
والاوجه ما ذكرناه [illegible] لا شك ان العدم معروض القبلية حقيقة
[illegible] معروضا [illegible] على انه ليس معروضا بالذات كما قال الحاكم انه
ليس معروضا مطلقا بل المعروض [illegible] ولو اراد هذا القائل بقوله ان العدم في نفسه
ليس معروضا [illegible] باعتبار انه [illegible] ما ذكره الحاكم [illegible] الا وجهة
[illegible] لا يخفى [illegible] دفع هذه المعارضة بالتوجيه الذي [illegible]
الا باخذ [illegible] المعروض بالذات الذي لا بد منه [illegible] الا الزمان [illegible] في توجيهه لما يصلح
[illegible] ذكره الامام في الفرق الاول واجاب عنه [illegible] لما ذكره هذا القائل

هنا

في الخارج

هنا [illegible] ان الزمان [illegible] فيه بعد ما سبق [illegible] والانقسام
فيما [illegible] ليس ما كان موجودا في الخارج حتى يعرض الاجزاء فيه في الخارج [illegible] اجزاء
[illegible] في قسمة المقادير القارة ومما يرد توجيه الدليل [illegible] يدفع هذا
[illegible] الا باعتبار ان اللحوق المتقدم والمتأخر
الزمان لذاته بخلاف [illegible] وقد ذكره واجاب عنه فالاولى في جواب هذا الاعتراض
[illegible] ما ذكرنا
[illegible] على [illegible] وتوجيه كلام الشيخ انه
[illegible] الفارق [illegible] قولنا
[illegible] الزمان مسبوق بجزء اخر
ثم [illegible] كلامه [illegible] هذا المعنى [illegible] اعتراض [illegible]
[illegible] الفارق [illegible] هذا المعنى [illegible]
يلزم المحذور [illegible] الامام [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] قطع النظر عنه [illegible] تطبيق كلام الشيخ عليه
[illegible] العبارة لا ينبغي [illegible] الزمان [illegible]
لا يخفى [illegible] الزمان باعتبار [illegible] الاقسام

ان

بالفعل في الخارج والا يلزم انتهاؤه الى الانات المتتالية وهو ظ وبعد قول ومن البين
لان العقل يحكم بديهة بان الاشياء الواقعة على سبيل التعاقب في الاجزاء الغير المنقسمة
بعضها متقدم على البعض في الخارج من دون فرق بينها وبين الاشياء الواقعة على سبيل
التعاقب في الاجزاء المنقسمة ولهذا الحال في اجزاء تلك الاجزاء واجزاء غيرها فالقول
بالتوقف سفسطة ظاهرة فظهر ان ما ذكره فاسد من اصله ولا اصل له وايضا نعلم بديهة
انا اذا توهمنا جزئين من الزمان نحكم بتقدم احدهما على الاخر ضرورة ولئن لم نعلم الانقسام
اليهما بسبب بل نقول انا نحكم بان احدهما متقدم على الاخر ضرورة ولئن لم يكن شيء ينقسم الزمان
الى هذين الجزئين وكل ذلك انكاره مكابرة بل سفسطة وايضا على ما ذكره هذا القايل
كان القول بكون جزء من التقدم والتاخر للزمان بالذات لا يخلو عن اشكال وما هو التحقيق
في المقام ليس الا ما ذكرنا في التعليقات التي هي من باب الحركة في الكيف فقد عرفت
ما فيه وبالجملة معنى التقدم والتاخر قد عرفت وهذا القول غير مرة
والا لزم اتصاف كل جزء الا يخفى فساد هذه الملازمة اذ لعل المراد ان الزمان يقتضي
ان يكون كل جزء منه متقدما على ما يتبع بعده او يقع فيما بعده ومتاخرا عما يقع قبله او وقع
فيما قبله ومع ذلك لا يلزم ما ذكره وهو ظ فظهر ان ما توهمه بعض الناظرين ان معنى التقدم والتاخر
لا يخفى ان ما ذكره بعض الناظرين وان كان فاسدا على ما بيناه في التعليقات لكن يمكن التطبيق

كلام

... يفاطيه ... ولا ... ره بهذا القايل فيع كونه فاسدا لا يمكن ايضا
تطبيق كلام الشيخ عليه كما لا يخفى على الناظر فيه واشار الى دفع الجواب
السابق بقوله واما ماله حقيقة الى قد عرفت ان الجواب الثاني ليس الا اصل المعارضة
فلا حاجة الى الجواب بالرمز عير جواب المعارضة ثم لا يخفى ان جواب المعارضة لا يتم الا بهذا القول
والجواب عن الجواب الثاني على فرض كونهما متغايرين لا يتم بهذا القول بدون انضمام ما سبقه
اليه فالقول بان هذا القول اشارة الى دفع الجواب الثاني فيه ما فيه وقوله انا
اذا قلنا الى هذا ماخوذ من بعض الناظرين ولا يخفى ان ما اورده على هذا القايل يرد على
بعض الناظرين مع زيادة وهي انه لم يخص الاشارة بهذا القول مع ان سابقه ايضا
على حكم هذا القول وبيانه انه يلزم تقسيم المسافة الى متقدم ومتاخر باعتبار الحركة
لا يخفى انه لا يلزم ان يكون تقسيم المسافة الى متقدم ومتاخر باعتبار الحركة وليس في كلام الشيخ
ايضا منه عين ولا اثر فان قلت اذا لم يوجد التقدم والتاخر باعتبار الحركة لا يلزم ان يكون
المتقدم من الحركة في المتقدم من المسافة بل يجوز ان يكون المتاخر منها فيه قلت ظ ان المراد
انه اذا انقسمت المسافة الى متقدم ومتاخر وفرض الحركة فيها من متقدمها الى متاخرها
وايضا لم يقل الشيخ انه اذا انقسمت المسافة الى متقدم ومتاخر يلزم الحركة فيها ايضا
متقدم ومتاخر ولم يقل ان المتقدم في المتقدم والمتاخر في المتاخر الحاصل

ينقسم

اعتبار الحركة قد عرفت ما فيه لكن لوازم الحركة بتمامه ويمكن ان يكون مراد الشيخ هنا [illegible] كلام
الشيخ وتطبيقه عليه بعيد جدا ومراد الشيخ انه قد عرفت ما فيه وقوله فيكون
للتقدم والتأخر لكن هذا ايضا بعيد جدا نعت وبيان لكونه نعتا مشكل الا ان يراد
يحمل على المصطلح الا وهو جعله حالا ولعل ما ذكرناه انسب بما ذكره الشيخ مما ذكر
المحاكم قد عرفت ان ما ذكره لا يناسب لكلام الشيخ اه وما ذكره المحاكم ايضا ليس مناسبا
لكن لا بهذه المثابة وانما المناسب لكلام الشيخ ما ذكرناه في التعليقات ولا
امكانا بالنسبة الى الفاعل اي ان يحصل منه الامكان الذي ذكره ليس الا امكان الوجود ولا
فرق فيه بين الفاعل والقابل الا ان الامكان بالنسبة الى الفاعل تارة يكون امكانا
وتارة امتناعا لكن بالنسبة الى القابل ولو قيل المراد بالنسبة الى القابل [illegible] امكانا
باعتبار القوابل نفسها لا بحسب الامر الخارج فكذلك ايضا الفاعل والصحيح منها
يحصل ويرجع الى هذا الكلام وما سيأتي لا اصل له اصلا ولا شاهد عليه قطعا الا انه [illegible]
ان مهية الحادث بملاحظة عدم مانع من وجوده في المستقبل وكلام [illegible]
الامكان الذاتي منها ويحكم بتسويته لما في الواقع ولا ندري الفرق بينهما وهل الفرق الا تحكم
محض وسفسطة ظاهرة وعوارض ذلك الامر [illegible] الى ان الامر ليس بتمام
وقوع ذلك الامر في المستقبل ولذا وجدنا العبارة في النسخة التي رأيناها صحيحا ولا نظير لها

مع

معنى وكان النسخة مغلوطة ولا يخفى فيما ذكرناه كون الامكان امرا قد ابطلنا هذا القول
وبيان فساده في التعليقات بوجه لا مزيد عليه وظني ان فساد هذا لا حاجة له الى بيان
وهو ان عند ذوي الاذهان لانه لو كان جائزا لكان قولهما [illegible] قد عرفت انه
لا حصر في الشقين الذين ذكرهما وان دعوى الحصر فيهما فاسدة ضرورة والوجه في تفسير
كلامه انه قد عرفت حال تفسيره لكلام الشيخ ويمكن توجيه كلام الشيخ بما ذكرنا
في تفسير كلامه فيها قد عرفت فساد هذا التوجيه مع كونه بعيدا جدا عن كلام الشيخ فكذلك
كما لا يخفى لانه من هذه الحيثية ليس موجودا في الخارج لا يخفى ان هذا الاحتمال مما
لم يتوجه احد في هذا المقام [illegible] كما يظهر من سياق كلام هذا
القائل [illegible] على امر آخر كما سيظهر والتحقيق ان الامكان [illegible] لا يخفى كلام هذا
القول اذ ضم الامكان لا وجه له [illegible] الكلام [illegible] كما لا يخفى ويكفي [illegible]
الا ان [illegible] ليس من هذه الجهة موجودا في الخارج مع ان كلام الشيخ حيث قال ليس موجودا
هو امكان [illegible] ما ذكره هذا القائل [illegible] الا [illegible] على [illegible] ليس الا [illegible]
وما ذكره من انه [illegible] الواقع وانكار [illegible] ثم ذكر في مقام التوجيه
من ان المراد انه لا موجود في الخارج [illegible] وجود في الخارج على [illegible] ما ذكر
[illegible] من كلام الشيخ [illegible] الحيثية [illegible]

امكان وجوده في الخارج حيث نفى نسبتها [illegible] وانه وجود امر ممكن ثم اجيب عنه
بان [illegible] بسبب لكونه امكان وجوده في الخارج مع انه ليس كذلك واجاب بعض الناظرين عنه
بان الاضطراب [illegible] بسبب [illegible] بالفقط في مجموع [illegible] ويكون حاصل
الكلام ان هذه الحقيقة ليست سببا لوجود الامكان في الخارج ثم اعترض [illegible] قال
الامكان امكان وجوده في الخارج لا ان الامكان له وجود في الخارج هذا حاصل كلامه
وبعض الناظرين ههنا وهذا التفاوت [illegible] مراده ههنا [illegible] وتوهم ان المحاكم حمل كلامه
على ان هذه الحقيقة سبب لسلب وجوده في الخارج [illegible] بمعنى السلب [illegible] الحقيقة
وانت خبير بان هذا التوهم فاسد اذ ليس في كلام المحاكم [illegible] عليه [illegible] احد
حتى يتوهم هذا المعنى ههنا الظهور فساده وكيف [illegible] المعنى [illegible] مراد
المحاكم الا ما ذكرنا وهو لا يندفع بما ذكره من ان النفي وارد على الحقيقة [illegible] المقصد
وهو ظاهر لو قطعنا النظر [illegible] ولا يمكن ثبوت الوجوب والعدم [illegible]
مختلفين [illegible] ان مراده ان الحقيقة ليست [illegible] على السلب [illegible]
لا امكان وجوده في الخارج [illegible] المحاكم [illegible]
الناظرين [illegible] انه لا فرق [illegible] المعنى [illegible]
الامكان [illegible] الحقيقة [illegible] امكان وجوده في الخارج [illegible]

الامكان

٣٦

الامكان [illegible] الحقيقة [illegible] امر موجود امر ممكن [illegible] وجوده في الخارج
[illegible] ظاهر الاضطراب لان الحقيقة سبب لكونه امكان وجوده في الخارج ولا [illegible]
[illegible] الاضطراب متعلقا بمجموع الكلام لا بالجزء الاخير كما ذكره بعض الناظرين ولا
[illegible] وجعل النفي مقيدا على الحقيقة وبما ذكرنا ظهر انه لم يفهم مراد المحاكم [illegible] بعض الناظرين
وقال ما شاء [illegible] وانت خبير بما قد عرفت ما فيه [illegible] ولا حاجة [illegible] قد عرفت انه
[illegible] وحاصله [illegible] في العقل [illegible] قال بعض الناظرين [illegible]
[illegible] كلام الشيخ في التعليقات [illegible] والوجه [illegible]
[illegible] التعليقات [illegible] بعض الناظرين [illegible] ثم اذا [illegible]
[illegible] ثم البحث [illegible]
[illegible] في التعليقات [illegible] الضعف [illegible] قول الشيخ [illegible]
[illegible] هذا القسم مع ان الشيخ [illegible] مقام التعريف هذا النوع
[illegible] الاشارة [illegible] النوع
[illegible] التقدم [illegible] باعتبار
[illegible] الوجود [illegible] باعتبار الموضوع

في الزمان ولئن كان المتقدم والمتأخر فيها باعتبار الوجود والعدم [illegible] الا ان لا حظ من المعترض فيها

لا تقدم اجزاء الزمان فانه ايضا باعتبار الوجود ولكنه يرجع الى [illegible] الوجود

ومع [illegible] كان [illegible] انه ليس مشهورا بانه تقدم باعتبار الوجود بل التقدم باعتبار

الوجود المتبادر منه [illegible] مع انه ما ذكره بعد ذلك [illegible] وجود احد [illegible] الا

يخرج ذلك ايضا ومنها ان [illegible] ومنها [illegible] تقدم اجزاء الزمان

بعضها على البعض ايضا [illegible] اذ هو ايضا باعتبار الموجودية [illegible] لاحظ [illegible] خارج

[illegible] المراد انه يكون الموجودية سببا للتقدم فعليه انه مع بعده عن العبارة [illegible] ذلك

اذ ليس موجودية العلة سببا للتقدم بل سببه موجودية المعلول عن العلة الا ان يحمل المراد

على ذلك [illegible] ثم انه [illegible] كلامه حيث قال [illegible] معنى التقدم

ان المتقدم هو موجود [illegible] وقد تقدم بطلانه فيما سبق بخلاف تقدم [illegible]

على الحال [illegible] لا يخفى بطلانه اذ لو [illegible] الامر [illegible] السبق باعتبار القرب الى الزمان

الحاضر لم يتعلق السابق لا حقا باعتبار السبق الزماني بل هو [illegible] قبل السبق المكاني

واما السبق الزماني الذي للامس على اليوم [illegible] وهو ظ [illegible]

[illegible] بعض الناظرين [illegible] لا يراد [illegible] وكانه [illegible]

[illegible] المذكور [illegible] قد عرفت حال [illegible]

[illegible]

٢٧

لا يخفى ان هذا التوجيه توجيه [illegible] بعيد جدا ولا [illegible] تقول بمثل ذلك

والتوجيه [illegible] ولو كان بعيدا [illegible] لكن ليس [illegible] ولا يخفى ان تعليله

الاول لا ينطبق على مقصوده بهذا [illegible] فهو [illegible]

بهذا الامر [illegible] لا وجه له اذ ليس الشيخ في مقام تعريف التقدم الذاتي بل مراده [illegible] كان

احد الامرين علة للاخر يكون الاخر متأخرا عنه اذ كان يحصل له الوجود اولا ثم يحصل الوجود

للثاني ومعنى الاولية والثانوية بديهي لا حاجة له الى تعريف فهو بالاعتبار الاول

متقدم عليها بالاعتبار الثاني لئن كان [illegible] على الدليل [illegible] ذكره الشيخ ففساده ظاهر

ولئن كان على الامر [illegible] بيانه [illegible] وهو ظ اذ لا تميز بين الامرين

[illegible] على ما اعتقده [illegible] الوجود موجود ولا بد ان يكون بينهما [illegible]

نعم هذا انما يصح على اعتبار [illegible] الوجود كما هو الواقع [illegible] المهية [illegible]

مراده بالحقيقة [illegible] ما ذكره [illegible] المهية [illegible]

[illegible] المهية [illegible] لانه [illegible] ثابتة للذات [illegible]

[illegible] صفة ثابتة لها بالذات [illegible]

[illegible]

[illegible]

للذات لان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فيكون ما يصدق [illegible] المتقدمة المعروض

لا يدخل في [illegible] ذاتيين للماهية ولا اجزاء لها فانها ليست [illegible] في مرتبة الماهية

ليس الا نفس الماهية لانها حيثية ورائها كما ذكرنا وتلك المرتبة سابقة على مرتبة الوجود

والعروض فيصح ان يتوقف [illegible] بعد تسليم ان لها مرتبة سابقة وليس الوجود في تلك المرتبة

ان غاية ما يلزم منه ان يصح ان يقال ليس الموجود في تلك المرتبة لا ان يقال العدم في تلك

المرتبة اذ ما يقال في الدليل على ان ليس الوجود في تلك المرتبة جار في نفي كون العدم ايضا في

هذه المرتبة سواء بسواء لان العدم ايضا عارض بسبب الغير وهو عدم العلة ولا اتفق سلب

الوجود في تلك المرتبة ونحوه ذكره والحاصل ان القضايا السلبية كلها صحيحة اي يصح ان يقال

ليس بموجود في تلك المرتبة وليس بمعدوم في تلك المرتبة وليس بموجود في تلك المرتبة

وليس بمعدوم في تلك المرتبة وغير ذلك والايجابية كلها باطلة اي موجود في تلك المرتبة

او معدوم في تلك المرتبة او ليس بموجود في تلك المرتبة او ليس بمعدوم في تلك المرتبة او ليس بـ

موجود في تلك المرتبة او ليس بمعدوم في تلك المرتبة على ان يكون [illegible] القضايا ايجابية

وذلك ليس الا ارتفاع النقيضين المستحيل كما حقق في موضعه [illegible]

الماهية في هذه المرتبة فلا يثبت الحدوث الذاتي قطعا [illegible] على انه المسبوقية بالعدم [illegible]

[illegible] سلب الوجود او سلب الوجود والعدم وعلى [illegible]

ونهاية العجب من هذا القائل انه بعد ما كان [illegible] المطلب في كلامه [illegible] ما اورد عليه

من جواز ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة كما حققه المحقق الدواني في حاشية شرح التجريد

قال بهذا المقال ولم يتفطن لفساده اصلا بل الماهية سابقة على الوجود المطلق

لا بحسب الوجود [illegible] لما يقولون ان ما فيه التقدم في هذا التقدم هو الوجود [illegible]

[illegible] تخصيصه الوجود المطلق بالسبق عليه اذ الوجود [illegible] ايضا كما على ما زعمه

هذا القائل وكانه اراد بالوجود المطلق مطلق الوجود [illegible] وعلى هذا فالماهية

متقدمة [illegible] قد عرفت ما فيه وان كلام [illegible] في هذا المقام في ابطال هذا المعنى

ذكرناه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه

قول الشيخ [illegible] قال في الشفاء قد عرفت حقيقة الحال فيه ولانها متقدمة

بحسب الخارج او الذهن اذ الماهية [illegible] في الخارج ولا في الذهن فلم يكن انتزاع العقل

التقدم منها وحكمه عليها بالتقدم مطابقا للواقع ولا عبرة به وهو ظ

ويحتمل ان يكون المراد ان اللازم المعلول معدوم في نفسه بسبب ان الوجود ليس عينا له

ولا جزءا له فهو بط لان عدمه من عدم العلة [illegible] ليس معناه انه ليس الوجود

عينا له ولا جزءا فهذا غير نافع في [illegible] الحدوث الذاتي اذ بعد تسليم كون هذا المعنى

[illegible] على الا [illegible] الحدوث الذاتي وهو ظ [illegible] معناه انه مستحق

مستحق

المقدم الثابت في تلك المرتبة وقد عرفت انه ليس عدم ثابت في تلك المرتبة
ونكتة الاوجه الاسناد كلام الشيخ الى المغالطة انه لم يكن مغالطة فقريب منها جدا
قلنا لنا ان نغير ذلك بان لا دليل الى ترجيح لهذا التطويل الذي لا طائل تحته الا تكثير السواد
مع ان الغرض لولا هذا الغرض وظاهر تقريره لهذا الاعتراض غير وجيه لتوجه تقرير
الدليل لا يخفى ان الغلط في هذا الدليل باعتبار الاشتباه بين المستلزم والمقتضي او باعتبار
ان المستلزم ايضا حكمه حكم المقتضي وحاصل الاعتراض بان وجه كان ان هذا الاشتباه و
ان حكم الوجه حكم المستلزم والمقتضي واحد وعلى هذا الاعتراض بهذا الوجه ايضا وجيه
كما لا يخفى لكن كان المراد الانفراد عن الوجه الموجود كما لا يخفى لكن هذا الوهم لا ايراد
الذي ذكره الامام بعينه واجاب عنه الشارح فلا معنى لايراده القائل الوهم قبل نفسه
فكانه لم يفهم مراد الامام فظاهر هذا الكلام يدل قوله وايضا ما ذكره ماخوذ من
بعض الناظرين فلا وجه لذكره اولى وايضا هذا الايراد [illegible] هذا وتعلقها انما
ومنه يظهر ان قوله قد عرفت ما فيه ما ذكره في تعليل [illegible] وظهر منه ان ما ذكره بعض
الناظرين مستقيم وعدم الاشتغال فيما ذكره بهذا [illegible] اكثرهم
فيه اشتغالهم التعليقات فيها مر وعلى بعض الناظرين في هذا المقام نزوجه
لا يرد عليه فان الامكان غير مستلزم لذلك وهذا ماخوذ من المحقق الدواني

الحاكم
فيما ذكره الحاكم نظر لان اللازم انما هو عدم ضبط في المقام فضبط العدم لان كلام الحاكم
في وقوع الطرف الراجح لا في وقوع الطرف المرجوح يلزم ترجيح المرجوح ايضا
فيما بقي الخبط المذكور وكيفما كان لا يلزم ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين
هذا ايضا غير عجيب فلو كان الامران متساويين فالامر الذي يترتب منهما ممكن متساوي الطرفين
فصح انه يلزم ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين وهو ظ وحاصل ان لان
لا يخفى انه لم يفهم كلام بعض الناظرين اصلا وتوهم ان مراده الايراد الفاسد الذي اورده
تقابل بان اللازم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين
وهو توهم فاسد بل معنى كلامه انه اعترض اولا على الحاكم بانه لو وقع لزم ان يتوقف صدوره
على امر كان مرجحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الاخر لا المرجح او المفروض
الصدور او لم يفهم كلام الحاكم على وجهه لان الكلام في وقوع الطرف الراجح لا في وقوع
الطرف المرجوح كما فهمه هذا القائل واعترض عليه بوجه صحيح ثم ذكر ان الصواب ان يقال انه
اذا كان مع الاولوية يجوز [illegible] ولا [illegible] فيكون نسبة الاولوية الى الوقوع
واللاوقوع واحدة فان لم يتوقف في وقت الوقوع على امر اخر غير الاولوية فقد
ترجح احد طرفي الممكن الى الوقوع في هذا الوقت وعدم الوقوع في وقت اخر
احد المتساويين على الاخر لاحد طرفي الممكن المتساويين

دوان [illegible] فعنده [illegible] كلام [illegible] غلط
في غلط [illegible] والاحتمال الثاني [illegible]
[illegible] غير مسموع [illegible] وما ذكره في التوضيح [illegible]
الشبهة [illegible]
المواضع الخطابية [illegible] التوضيح [illegible] السلب [illegible]
ثابتة في ذات [illegible] انه صفة ثابتة في ذاتها [illegible] العقل
هذا السلب [illegible] موافقا للواقع [illegible] لا عبرة بها كانياب
الاغوال [illegible] الشبهة [illegible] العقل [illegible]
منه ان لا يكون السلب ثابتا في ذات [illegible] ثبوت السلب [illegible]
[illegible] في مرتبة لا يوجد في تلك المرتبة
ما ذكره [illegible] ش
المرتبة [illegible] الواقع [illegible]
[illegible] على دعوى [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] صاحب المحصل [illegible] فقال م
يكون [illegible] فما [illegible] المحصل

[illegible] م

ولهذا الكلام [illegible] والامام [illegible] كلام [illegible] التعليقات [illegible] على ما ذكره
بعيد [illegible] المعنى ليس [illegible] صحيحا ظاهرا [illegible] يحمل عليه فايدة [illegible]
[illegible] الاستقامة كما يفهم من ظاهره [illegible] في م
قال بعض اعاظم الفضلاء ان هذا الكلام ليس الا مجرد التعصب والتقليد والا فلا شك اعاظم م
ان كلام الشيخ [illegible] في كثير من المواضع غير مستقيم [illegible] مغشوش غاية [illegible]
بل غلط صريح وغلط فضيح كما يشهد به من له فطرة سليمة وفطنة قويمة ولكن الى التعصب والتقليد
قال بعض الاعاظم [illegible] الوضوح في شيء [illegible]
شدة الوضوح قال شارح الملخص [illegible] بعض الحكماء [illegible]
[illegible] غير معلومة وقال [illegible] الانصاف انه [illegible]
ولا يخفى ان كلام [illegible] على ان ما ذكره
في [illegible] كلام الشيخ [illegible] كلام [illegible]
[illegible] اولى [illegible] في تتميم كلام
الشيخ [illegible] التوضيح فان ما ذكره [illegible] التعليقات [illegible]
[illegible] عرفت حال [illegible] ولعل [illegible] التعليقات [illegible]
[illegible]

على انه لا يكون الكلام في هذا البحث مختصا كما هو لفظ توضيح لا ... عليه ما اورده
... كان الاولى ان يقول لا كوجه الاولوية ... بل لفظ خلافه كما لا يخفى ... ولا
ان ... في التعليقات وذلك لانه ليس لا يخفى انه لو صح على هذا
يلزم ان لا يثبت المفهومان المتغايران اللذان ذكرهما ايضا كالسواد والتعريف [illegible]
ويتجه فيه مزيد كلام ايضا والسلب ليس نفي وجود السلب كما ليس [illegible] في المقام اذ
على تقدير وجوده ايضا لا يثبت على ما ذكره الا انه يكون مراده بيان الواقع وهو
كما ترى وهذه النتيجة لا يثبت الا لا يخفى فساد هذا الادعاء اذ لا شاهد له قطعا
لا بديهة ولا برهانا بل البديهة على خلافه ولا ادري ان هذا القائل كيف يدعي في كثير من المطالب
مثل هذه الدعاوي الفاسدة من عند نفسه من دون شاهد عليه ويحكم بانه فارغ مما اورد عليه
كما ترى عند ملاحظة افاداته الفاسدة الواهية ولا سيما [illegible] ومنها
ينظر فساد ما ذكره بعض [illegible] فيما ذكره [illegible]
من كلام بعض [illegible] قطعا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] توجيه كلام [illegible] على ان مراده [illegible]
لا يحتاج ظاهر كلامه الى توجيه اذ يقول [illegible] الجواب [illegible] الا بعد حصول
شيء آخر وظاهر انه على [illegible] المذكور [illegible] لا يحتاج [illegible] توجيه [illegible]
بان [illegible] الاجابة [illegible]
[illegible] الفرق [illegible]
[illegible] المتغايران اللذان [illegible]
[illegible] العلة كافية في صدور المعلول [illegible]
[illegible] وجود المعلول [illegible] العلية والمعلولية وغيرها
[illegible] وجود [illegible]
على [illegible] فهو التوجيه [illegible] كلام [illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

قال الشيخ اعلم ان تاثير الدواء [illegible] الحار في بدن [illegible] بعد فعلك كثير المعونة
بقول الشارح وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة اعلم انا قد حققنا
القول في هذه المباحث في التعليقات واشبعنا الكلام فيه بوجه لا مزيد عليه
ولا يوجد في كلام احد غيرنا ولو لم يكن لنا الا قليل في هذه الحواشي فما هو منه صحيح فهو ما في
التعليقات وما هو في عند نفسه فلا صحة له ومطالعة ما في التعليقات يظهر التصحيح لما
في كلماته وكذا نظيرها في العبارات التي نقلها عن الشيخ في كتبه في التصحيح لما [illegible]
حاجة لا نتعرض لها هنا اذ ما في التعليقات فيه كفاية بل فوق الكفاية واعادة الكلام
فيها ليس الا تضييع الوقت ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان الدواء الحار قوله ذاته قد يكون
لا يخفى ان القول بان تاثير الدواء في بدن زيد مثلا ليس بالذات بل بالعرض باعتبار انه
موقوف على ورود بدن زيد وتاثير حرارة الغريزية فيه قول لا ينبغي ان يقول
عاقل اذ توقف التاثير على قابلية ... لكون التاثير بالذات الا يرى ان احراق النار
ايضا موقوف على ملاقاتها الجسم المستعد لها والاصطلاح والاتفاق في ذلك كونه تاثيرها
فيه بالذات ولا يمكن ان يقول احد بخلافه وقد تعرض الشيخ ايضا في العبارة التي نقلها
عنه الشارح ان التسخين التاثير بالذات حيث قال وهذا هو الذي نعرفه [illegible] يظهر لو صح
ما ذكره هذا القائل للزم ان لا يكون احد مسخنا بالذات الا [illegible] الذات بالعرض

موقوف على ورود بدن زيد مثلا وتاثير حرارة الغريزية فيه مثل التبريد للسواد
ثم لا يخفى ان الشيخ لم يجعل الحجر حقيقة ... الا على الراي في قوله
بيان ان الطبائع لا فعل لها ... لان الشيخ لا يقول بهذا بناء على هذا
لا حاجة الى ما تجشمه الشارح لتوجيه كلامه وتصحيح قوله ... ذكره المواد من الشيخ
بالعرض ليس الا كون ... الذي اسند اليه الفعل حقيقة كما هو المتعارف الآن
بل اعم من ذلك كما يظهر مما ذكره في اقسامه وامثلتها في العبارة المنقولة وفي الحقيقة
ما ذكره هو جعل نحو اصطلاح ليس مبناه على امر عقلي وحصر قطعي ثم لا شك ان المعاني
التي ذكرها في اقسام ما بالعرض ليست حاصلة في تبريد الدواء الا ما ذكره في نحو الشيخ
ولا عبرة بل ليس حاله الا كحال الشحم ان قال ... صرح الشيخ بانه بالذات وعلى هذا الظهور
ما ذكره هذا القائل ان تبريد الدواء ليس بالذات بالعرض ... ثم حكم بانه مثل
الشيخ غلطا في غلطا وخبطا في خبط وبالجملة ... ان الانسان تاثير
بالذات ... العقل وهو ... الاشتقاق
وانه قد يكون فعل الدواء ... كلام
... الذي ... كلام الشيخ ...
... الدواء بالذات ... نسخة

القريبة فقول البداءات كما عرف به هذا القائل ايضا ولا يشك احد ان السخونة
القريبة مما ينبغي ويوافق طبع الانسان والنكاح مما [illegible] بهذا القول الا وجه
له المتقن [illegible] وما ذكرنا [illegible] قد عرفت فساد ما ذكره [illegible]
ما ذكره في قوله كذا ما ذكره قد ظهر مما ذكرنا انه لا يوجد محل للكلام الشيخ الى ما
ذكره المحاكم ولكنا ما ذكره بعد ذلك انك قد عرفت ان ما ذكره المحاكم صحيح وان الفساد
فيما ذكره هذا القائل وانت قد عرفت انه قد عرفت ما فيه وقوله [illegible]
[illegible] الخصوصية على ما ذكره سابقا [illegible]
بالعرض [illegible] لا يصلح وجها [illegible] وهذا ايضا مثل
[illegible] خاص [illegible] استعلام حال [illegible]
على ما ذكرنا قد عرفت حال [illegible] حال المقيس [illegible]
كلام مضطرب [illegible] لا يخفى ان كلام بعض الناظرين في هذا المقام وان كان
[illegible] في التعليقات [illegible] وما ذكره هذا [illegible]
عليه [illegible] لانه واقع [illegible]
هذه [illegible] كلام بعض الناظرين [illegible] بطلانه بهذه [illegible] لا يخفى
[illegible] ما ذكره [illegible] الفراد

[illegible] ثم [illegible] على [illegible]
[illegible] القريبة [illegible] العمدة
[illegible] وفيه نظر [illegible] في التعليقات
كلام بعض [illegible] احد [illegible] كان
[illegible] الحقيقية [illegible] فليس
[illegible] بالعرض بل بالذات [illegible] بل شخص واحد قائم
[illegible] اسناد [illegible] اصل [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الحجر [illegible] لا يخفى [illegible] الافادة
[illegible] وفي افادة [illegible] اصل [illegible]
[illegible] الراوي [illegible] فيه [illegible]
انه على [illegible] كلمات [illegible] لا يخفى [illegible]
التعليقات [illegible] ثم لا يخفى ان المثال [illegible]
فيها [illegible] الحجر مثلا بالذات افادة ما ينبغي [illegible] العرض [illegible]
مثلا اذا فرض انه كان على [illegible] زيد [illegible] فسقط الحجر [illegible]
[illegible] الحجر [illegible] بالعرض على ما اصطلح [illegible] افادة ما ينبغي

الشارح م

ويليق ان يذيل على ما ذكره الشيخ لئن يكون مثل الحجر جوادا وظاهر انه لا يقول احد بانه جواد

وكما لا يليق للحجر جوادا لا يليق للفعل ايضا بجود وانكاره مكابرة وسيعرف هذا القائل

ايضا انه بعيد هذا والانصاف لئن كلام الشارح في هذا المقام محتمل جدا والفرق بين الجود

والجواد لا معنى له   ثم الحكم باعتبار الافادة غير واضح قد عرفت انه ليس كك

وايضا لا حاجة في تصحيح كلام الشارح الى هذا التعليق اذ اراد على حدة انه على تقدير كون الاسناد

معتبرا في الافادة لا بد في تصحيح كلام الشارح من حمل الافادة على المعاد فالاولى عليه الا

لئن الاسناد غير معتبر في الافادة وهو لا يريد الاول   وغاية ما يمكن لئن يقال

قوله الاظهر لا يخفى ان هذه الكلمات كلها واهية تخييلية شعرية لا حقيقة لها اصلا

وكيف يقول عاقل بان الحركة والتحرك والمتحرك واحدة بالذات والبرودة والتبريد

والتبرد كك ثم لا يخفى ان ما نقله عن الشارح والشيخ انما هو على خلاف ما اعتقده من ان الاسناد ليس

معتبرا في مثل التبريد والافادة لان حاصل ما ذكره ان حال الحركة مثلا يتحقق امر واحد

اذا نسب الى احد يكون حركة واذا انسب الى المحرك يكون تحركا واذا انسب الى

المتحرك يكون تحركا وقس على هذا التبريد والافادة ونحوهما ولا يشتبه ان هذا صريح

في ان الاسناد مأخوذ في التحريك والتحرك والتبريد والتبرد والافادة والاستفادة

ونحوها وهذا القائل لا يعتبره فقال ما قال من غير الطائل   وحيث كان في الافادة

على قوله والاظهر قد نطق بالصواب في اول الكلام وما ذكره اخرا من قوله ولئن اعتبرت

النسبة خارجة الخ فلا معنى له لانه اذا كانت الافادة هي المعاد باعتبار النسبة

الى الفاعل كيف يكون النسبة خارجة عنها والقول بانه لعل الافادة هي المعاد

باعتبار التقييد بالنسبة بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا لا وجه له اصلا

وهذا القائل ايضا قال في جميع المواضع من حيث الانتساب ام من حيث التقييد بالانتساب

وبالجملة كلماته هنا ايضا مختلطة لا ندري ما يقول   والاظهر ان هذا التوجيه لا ينفع

نفعا بينا لان الاول الثانية قد عرفت ان الاسناد معتبر في اصل معنى التبريد لكن مطلقا

والفرق بينه وبين تبريد الشيء الفلاني ليس الا باعتبار كون الاسناد المأخوذ فيهما

مطلقا وخاصا الا باعتبار اخذ مطلق الاسناد   الظاهر ان المقصود من هذا

الفصل بما فيه خطأ ظاهر اذ ليس في هذا الفصل اثبات ان ارتباط حركة السماء بقوة

عقلية صرفة الخ ولئن فسر كلام الشيخ بالتفسير الزائف الذي فسره هذا القائل

والصواب ما ذكره الشارح من ان هذا الفصل لبيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء

قوة نفسانية غير عقلية   الاول ان حركة السماء الخ لا حاجة فيهما الى التجشم

هذا القائل من ان اثبات ان حركة السماء ليست طبيعية ولا قسرية لان الشيخ بنى الكلام

على ما تبين سابقا من ان حركتها ارادية   احدهما ان النفس الحركة الى قوله بانهما

أي بهذا الدليل خلط [illegible] الحركة [illegible] مع كونها [illegible]
[illegible] وحدث وأما القول [illegible] كانت بمقتضى الطبيعة [illegible] فلا يكفي [illegible]
في الحركة القول [illegible] المتحرك [illegible] الحال في الحال [illegible]
فيما إذا كانت الحركة بمقتضاه الطبيعة ليست طبيعية ولا على خلاف الطبيعة بل [illegible]
بما يقتضي نفس الحركة [illegible] كانت الحركة مقتضيا غير مستقر فلا بد [illegible] على التدريج
ليكون أصل الطبيعة حافظا لها وذلك [illegible] في تلك الأحوال
وثانيهما أنه لو فرض [illegible] في الحركة قد عرفت أن أصل الحركة إذا كانت بمقتضى الطبيعة
يلزم أن يستمر على التدريج لكونها أمرا متصلا غير مستقر [illegible]
الحركة كان محالا فلا بد أن يعدم ويحصل [illegible] أصل الطبيعة [illegible] المقتضي
باقيا بحاله [illegible] الحركات [illegible] الإرادات
ثم إرادة من نسب الحركات [illegible] المتحرك [illegible] الخارج
إذ الحركة [illegible] تغير [illegible] لهذا [illegible] العبارة [illegible] عناية
[illegible] فظهر من ذلك [illegible]
المتقدمة [illegible]
ليست [illegible]

ولو كانت [illegible] الدليل الذي [illegible] الصواب [illegible] والمحاكم
[illegible] حيث قال الأول
[illegible] وما ذكر [illegible] لا فرق بين تقريره وتقرير المحاكم
[illegible] هذا الكلام [illegible] اعتراض المحاكم
[illegible] أصل الحركة يجوز أن يكون بمقتضى الطبع [illegible] أن أصل الحركة
لا يجوز أن يكون بمقتضى الطبع بالوجهين الذين ذكرهما وقد عرفت فسادهما والمحاكم
أيضا دفع [illegible] الاعتراض لكن بوجه آخر والثاني أيضا [illegible] لما تحقق عندهم أن
[illegible] كون الإرادة الفلكية تابعة للشوق [illegible]
[illegible] حركة الفلك إرادية [illegible] وهذا لا يجتمع
مع التعطيل الدائم والقسر المستمر [illegible] مع التعطيل الدائم والقسر المستمر
[illegible] القسر المستمر والتعطيل الدائم [illegible] لا يجوز مطلقا ولو كانت
الإرادة [illegible] الإرادات الفلكية [illegible] الإرادات الفلكية ويجري الدليل
[illegible] كون الإرادة [illegible] الإرادات [illegible]
[illegible]
[illegible] مطلوب المريد

قطعة

٣٥

الى تحصيل اليأس فليزم الانقطاع بانه يجوز ان يكون الحركات متعددة متعاقبة لا الى غير
النهاية من جانب الماضي والمستقبل بناء على انه لم يثبت القدم وكلما يحصل المطلوب
او اليأس لا حد لم يحرك لغرض اخر حتى يحصل له المطلوب او اليأس ايضا وهكذا ولا يلزم انقطاع
الزمان ولا عدم اتصاله ايضا ومثل هذه الاحتمالات وان كان بعيدا جدا لكن ما ذكره
ايضا من كون حركة الفلك للتشبه [illegible] والتوجيهات المشهورة المبنية في هذا المقام
ليس باقرب من هذه الاحتمالات وثانيها انه [illegible] معلومية انهائها [illegible] فالقول
بمثل هذه الاحتمالات [illegible] مقاصدهم لا بعد فيه والقسر في الفلك [illegible] الى الارادة
ايضا كما بيناه قد عرفت ما فيه فلو كانت طبيعة الفلك [illegible] اذ لا يلزم من
كون طبيعة الفلك مقتضية للسكون في موضع ان يكون مقتضية لوضع خاص بالنسبة الى
الامور الخارجة نعم يلزم ان يكون له وضع [illegible] وما ذكره الشيخ يدل على عدم كون الوضع
بالفعل بالنسبة الى الامور الخارجة طبيعيا ولا يدل على ازيد من ذلك وايضا انهم يطلقون
على ان العناصر اذا خرجت عن احيازها الطبيعية تتحرك اليها بالطبع وان وصلت اليها
تسكن بالطبع وعلى ما ذكره [illegible] يلزم ان يبطل هذا القول [illegible] ايضا
[illegible] وقد عرفت ان الجسم [illegible] الوضع [illegible] الوضع
[illegible] وكلام الشيخ [illegible] بالفعل وبعض [illegible] الوضع [illegible] لا يخفى

٣٦

[illegible] المقدمة [illegible] لا يخفى [illegible] ما ذكره بعض
الناظرين بعينه [illegible] تفاوت بينهما الا ان بعض الناظرين قال في اثناء الكلام
فيما نحن فيه يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد عرفت امتناعه فلا قسر فيه كما
لا يخفى [illegible] اذا حصل ذلك الوضع [illegible] للاوضاع
الشخصية على سبيل الاستمرار والاتصال ولا يلزم ان يوجد منها شيء بالفعل ولا فرق
[illegible] ما ذكرنا [illegible] المتحرك بالارادة في اثناء حركته تخيلات
مستمرة بحركته وارادات كلية [illegible] ثم لا يخفى ان الدعوى التي ادعاها في اول
الفصل [illegible] هذا الفصل لبيان ان محرك السماء [illegible] قوة عقلية [illegible] النظر
[illegible] الامور الثلثة التي ذكرها [illegible] وما ذكرنا في التقرير [illegible]
[illegible] وقد عرفت فساده [illegible] والاحسن [illegible] الجواب [illegible]
لا يخفى [illegible] الذي ذكره [illegible] جواز كون الحركة مقتضى الطبيعة [illegible]
[illegible] هاهنا هذا الاحتمال ولم يجوزه هناك قال الشيخ في
التعليقات [illegible] انت خبير بان [illegible] الحركة
مقتضى الطبيعة ثم لا يخفى ان هذا مناقض لما ذكره الشيخ في مواضع اخرى من ان [illegible]
[illegible] لا يكون مقتضى الطبع ولا فرق في هذا المعنى بين [illegible] الطبع والارادة [illegible]

لان ما ذكره في التعليقات في الحركة الارادية وهذا فيه اغرب لان الشيخ قد ذكر مناقضا
له في تعليقاته كلمات متناقضة لا توافق اوليها الاخرى بل كلمات متناقضة
في نفسها ايضا ومشتبهة كثيرا   وفيه نظر لانه اذا فرض اتحاد ورود ما علينا بهذا
الايراد في التعليقات ثم نقضها ولعله لهذا قال فتامل فتامل   وفيه نظر
لان الجهات الغير المتناهية اكثرها تفسير عجيب اذ ليس المراد ان المطلوب حصول
الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية دفعة او في ازمنة متناهية حتى يلزم ما ذكره
بل المراد انه يطلب حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية في ازمنة غير
متناهية ومع لا يلزم شيء مما ذكره وهو ظ   ولعل الاجود في تقرير ما اورد
انت خبير بان هذا التقرير لا يتوقف به احد وانه لا يمكن ان يذهب اليه وهم ذي فهم
سوى الذهن المعوج الذي لهذا الغبي كما يشهد به الوجدان الصحيح
وفي بعض النسخ الاول بدلها اوردنا من ان علم ان المبدأ البعيد يجب ان يكون
ذا ما عقلية صرفة قال الشيخ وقد علم انه لا يخفى انه على هذا الوجه لا وجه
لقول الشيخ فان كانت مثلها مجهولة اذ على هذا يجب ان يكون كلها فلا معنى
لقوله ان   والمقصود ان الارادة الكلية ان الطالب مراده بهذه الارادة
الكلية ليس الارادة الكلية المطلقة الاولية التي ذكرها اه مع انه لا يبعد قوله ميلا

ينبغي ان م

لها

بهام

لها اما على سبيل التشبيه او نحو لغرض بل المراد الارادة الكلية التي هي قوط حركة السماوية
وعلية لان ما ذكره كيف يظهر ان تلك الارادة كلية وهو ظ   او غيرها ثبتت دائما
لا يخفى ان هذا الاحتمال في المراد العقل الصرف لا احتمال له على ما هو رايهم
والغرض من هذه البيانات انه لا يخفى ان الارادة الكلية التي بها يتم حركة السماء
الا انه يجب ان يكون متجددا مستمرا على الانقطاع او على الاتصال والا فان لم يكن
فلا وجه لتعرض الشيخ في هذا المقام لان الارادة الكلية المطلقة الاولية
الارادة العقلية الصرفة على ما هو تقرير هذا القائل ليس مما يتجدد ويستمر حتى
يعلم منه ان الارادة الكلية المطلقة الاولية لا تكفي في الحركات السماوية ولم وجب
فيلزم منه ان لا يكفي الارادة الجزئية وصاحبها في حركة السماء اذ لابد في الارادة
الكلية التي تتجدد وتستمر على ما هو المفروض وهي ليست من صاحب الارادة الجزئية
بل من صاحب الارادة الكلية المطلقة الاولية فبعد ذلك لا وجه لتردد الشيخ
وحكمه بان هاهنا امرا اذ ليس شيء الا ظهر منه   ولا يبعد ان يقال قد عرفت
حال التقرير   وفيه نظر لان تقريره الا ما فيه حصل لقول الكل مراد الشيخ بكونه
ليس الا انه لم يصرح بالنتيجة والا فلزومها كلامه ظ لا مجال للانكار وقد
قلت في التعليقات ان هذا محتمل لما في اسم مركب لا بد وتجوز بالعين بل هو كاف

في ان

الشوق م

بهر مناره اگر زرد و فغانی هر ارد که نهان شد ستم اینجا ... اشکارا

مع انك قد عرفت انه يلزم على ما ذكر تقرير ابن العاقل اليقين غاية الامر انه يكون
على التقدير الحاكم الظاهر وهذا ليس بمعتبر في المقام اذ مع الظهور الحكم بكونه سر الاحسن لم
مع ان كلام الشارح بعيد عن لزوم هذه المناقضة لانه قال ولولا ان لا يخفى ان
حمل كلام الشارح على ما ذكر مع كونه بعيدا جدا لا يلائم في المراد من ذي سياق
العبارات فيه انه على هذا لا يكون المراد منه مباشرة تحريك السماء لا يكون العقل المفارق
فقط فح لا حاجة الى ان المراد الكلي لا يتجدد وينصرم ولا الى ان الامور الدائمة
لا تكلف احوالها بل يكفي ان يقال انه ليس المراد جزئية فلا يكفي في تحريك السماء اذ قد
تبين ان عدم تناهيها بل لا بد من ان يكون المراد ان يبطل ذلك التوجيهين من جهة الارادة
الكلية ومن جهة الارادة الجزئية ولا محذور فيه اذ يرد على وجهه الاول ان المتجدد
والمنصرم الذي لا بد منه لعلل الارادة الجزئية فح لا بد ان يقال انه ليس الارادة جزئية
فيرجع الى الوجه الثاني ... انه لا مدخل للارادة الكلية في تحريك السماء
في هذا الاحتمال ... كلية فيلزم التناقض الذي ذكره
قال الشارح في ... الفصل ... على ... السماء قوة نفسانية
غير عقلية ... ولا فائدة في هذه التوجيهات البعيدة

رأى

الذي لا يتركها الا من المراد الى شعور وكذا الكلام في الشيخ قد عرفت حال ...
مما نسبه الى ما ذكره في توجيه الوجه الثاني ثم لا يخفى انه ليس في كلام الحاكم ... الدوام غيره
دائما في كلام الشيخ ورد قوله في كلام الشارح كانه مشهور لا يستقيم حينئذ ...
الذي ذكره انما ينفي التشبيه للعاقل الذي ذكره وعلى هذا لا يرد على الحاكم ما اورده
القائل من ان هذا الوجه جار في النفس ايضا فهذه المقدمة ... لا يكون ان يدفع الاخلال عليه
بالمقصد بالنحو الذي ذكره الحاكم في توجيه مدخلية الارادات الجزئية ...
في الارادة الكلية التي هي مبدأ تحريك السماء لا بد ان يكون متجددة منصرمة ولو باعتبار
الادراكات المنبعثة ... ويكون هذا وجها اخر لعدم كون الارادة الكلية متصرمة
التي لا بد منها جهة عقلية صرفة لا ان الارادة العقلية الصرفة لا يكون متجددة
لتعلقها بالارادات المنبعثة عنها ايضا وقد جعلها ... عنها بالارادة ولا يخفى
انه حينئذ يندفع الاستدراك الذي ذكره الحاكم ايضا وكان للحاكم ان يتوجه لهذا التوجيه
في الارادة الكلية اعتمادا على المقايسة لكن هذا التوجيه بعيد عن كلام ... ولا يخفى
... يندفع الاخلال بالمقصد ... بالعلة ... المراد
التعلق ... كان متجددا منصرما ... اذ الاعتبار ...
دائما ... باعتبار ...

و تقضيه [illegible] ولا [illegible] [illegible]
لكن لا يبعد [illegible] الشيخ [illegible] الامور [illegible]
لكلام الشيخ [illegible] والكلام [illegible] على [illegible] الاستدلال [illegible]
ايضا وكذلك قوله [illegible] لا يخفى عليك انه لا يظهر في هذا القول [illegible]
ولا الاختلال بالمقصود الاول [illegible] العمل
لا يستقل [illegible] الارادة الكلية لا يمكن [illegible]
وعلى الاول [illegible] [illegible] على الثاني [illegible] ما ذكره
عليه [illegible] المطلقة لا لصاحب الارادة الكلية
ولو قيل ان صاحب الارادة الكلية التي [illegible] لا [illegible] وانما
مستقلا [illegible] التقدير [illegible] الاحتياج [illegible] [illegible]
لان [illegible] على [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] ايضا [illegible]
او [illegible] الكلام [illegible] [illegible]
[illegible] العقل [illegible] [illegible]
بالعقل [illegible] اليه [illegible] الارادة [illegible]

[illegible] الشيخ [illegible] على [illegible] لا يحتمل [illegible] فظهر انه لا [illegible]
[illegible] على [illegible] استقلال العقل في [illegible] بعد ذلك
في [illegible] الامور [illegible] على [illegible] [illegible] الكلية [illegible] الكلام [illegible]
ما [illegible] الثالث [illegible] ايضا [illegible] فان [illegible] على [illegible]
[illegible] الكلام على هذا [illegible] مما لا يجوزه العقل السليم [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] فيه قطع [illegible]
[illegible] قطعا [illegible] المناقضة [illegible] على [illegible]
[illegible] فقد ذكرنا [illegible] شديد
[illegible] الشيخ [illegible] في توجيه كلام الشيخ [illegible]
في توجيه الكلام [illegible] ولا حاجة [illegible] قال الشيخ ولا يمكن [illegible] قوله
[illegible] الكلام [illegible] [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] فائدة [illegible] في [illegible]
[illegible] على [illegible] ظاهرة
[illegible] التشنيع [illegible] في [illegible]
[illegible] ما ذكره [illegible] التعليقات [illegible] التعليقات

من انه يمكن ان يكون مراد الشارح التمثيل لا التشبيه   اما انه يكون احدهما

شرح قوله فقال المحاكم لا يخفى انه يعني بابطال ان حركة الفلك ارادية لا طبيعية الا ان

بهذا القائل اذ ظاهر كلامه انه يبطل كون الحركة الجسمية او الطبيعية هو الهيولى في المقام او الهيولى

ما ذكره الشارح ان الجسم بما هو جسم لا يقتضي الحركة في جهة معينة ولا وضعا معينا

فكان ذكر الحركة فيه على سبيل الاستطراد ولذلك لم يذكر ان الطبيعة اقتضاء الحركة

بل خصص الكلام بالوضع والجهة وهذا القائل من قبل نفسه فسر الجهة بالحركة الى الجهة

فضلا او العصوبة ذكره المحاكم ثم لا ادري انه على ما قاله من انه جميع اوضاع الافلاك

ونسب اجزائها الى الامور الخارجة متشابهة لا تفاوت بينها كيف يحصل

التفاوت بالاعراض بالنسبة الى النهاية وهو ظاهر   وفيه نظر لان المقتضي قوله

وليس الكلام لا يخفى ان كلامه ليس في مقابلة كلام المحاكم اصلا وكانه لم يفهم كلامه وانما حصل

ان مراد المحاكم انه يجوز ان يكون طبيعة الفلك او هيولاه مقتضية لكون بعض الاجزاء

على حد من الحدود وضعا من الاوضاع والبعض الاخر على خلافه وعلى هذا لا يمكن

للنفس المحركة بالارادة ان تحركه على وجه يبطل ذلك المقتضي وح يمكن ان يحصل

الاختلاف في حركات الافلاك بهذه الجهة اذ لعله لو تحرك فلك على وفق

حركة فلك اخر بل لما هو مقتضى طبيعته او هيولاه وعلى هذا كما ذكره هذا القائل

لا ارتباط

٤٠

لا ارتباط له بما ذكره   ومنشأ توجيهه للكلام ذهابه الى جعل الكلام في ان التقييد

وقوله انا نتحرك بالارادة رد على قوله فقال المحاكم فان مراد المحاكم في هذا الكلام ما يعود اليه

ما ستقف وانت تعلم انا نتحرك بالارادة ومع ذلك لا يمكننا ان نتحرك نحو السماء بل لا بد

ان نكون على سطح الارض لان البدن لا يمكنه المقصود فيتخصص بحركتنا بالارادة

على الوجه الخاص من جهة البدن فكذلك يجوز ان يكون تخصيص حركة الفلك ببعض

الجهات من جهة طبيعته او هيولاه ولا يلزم مع ذلك ان يكون الفلك كالحركات بالاختلاف

الاعراض من عموم ذلك وعلى هذا لا يتجه ما ذكره هذا القائل من مقابلته قطعا وليس مشابهة

الا عدم فهمه لكلام المحاكم   وقد اوضح الكلام فيه وقوله ثم قال لا يخفى ان ما ذكره الكلام

فهذا لا يتجه على البعض المناظرين اذ لا حاصل لكلامه ذكر ان بينهما بعض الاختلافات

الذي لا يمكن استناده الى طبيعة الفلك وهيولاه كالاختلاف بين الاجزاء بالحركة والسكون

والقول بان المقتضي على ما افاده ذكره المحاكم انه يجوز ان يكون حركات الافلاك باعتبار

الجهات من جهة الطبيعة او المادة واما في الاختلافات الاخر المذكورة فليس يمكن التيسير

استناده الى الطبيعة او المادة بل لا بد من استناده الى اختلاف التشبيهات

وليس فيه انه ذلك ان يكون الكل بحركة والكل بعضه مقرون بعلة ذاته وهو عموم ذلك

وهو ظاهر   على ما حققه في المباحث الطبيعية قد نبهنا اليه سابقا هذا

محل نظر اذ الشارح الحق — ولذلك الحق قد ذكر في التعليقات ان [illegible]
فذلك لانه قد ثبت [illegible] الحركة [illegible] لا يخفى انه ما حقق في ذلك القائل [illegible] من الامام
الاعتراض على [illegible] نقله الشارح [illegible] للكمال المقرر منه — بيان ذلك [illegible]
لا يخفى ان مراد الامام ان اختلاف [illegible] لعله باعتبار الهيولى لا اصل الحركات
وح لا وجه لما ذكره الشارح كما اشار اليه المحاكم [illegible] وما ذكره هذا القائل [illegible]
[illegible] دفع [illegible] من المحاكم فلا يحتاج اليه وهو ظ ولئن كان غرضه [illegible] فلا يظهر انه ماذا
[illegible] كان [illegible] كلام [illegible] محل كلام الامام على انه يجوز ان يكون [illegible]
للنفس [illegible] وتخصيصها ببعض الجهات [illegible] الاحوال لخصوصية الهيولى الغير القابل
لغير تلك الجهة [illegible] على هذا لا وجه لما ذكره من انه على تقدير عدم النفس
[illegible] يكون الحال اذ لعله يكون عدم النفس محالا فلا يلزم محذور [illegible] يرد عليه ان
كون الهيولى غير قابلة [illegible] لا يستلزم ان يكون متحركة الى تلك الجهة [illegible]
[illegible] انه اذا [illegible] على تقدير عدم النفس المحركة
يجوز ان يكون ساكنة [illegible] يرد عليه ايضا ان اشتراك الجسمية لا يستلزم ان لا يكون
[illegible] منها [illegible] لعله يكون [illegible] باعتبار خصوصية المادة لا على [illegible]
[illegible] المادة فاعلة حتى يلزم ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا [illegible]

٤١

من كون المحرك الطبيعة لازم من كون الهيولى او الصورة المشتركة فلا حاجة [illegible] التخصيص
الى ابطال [illegible] الشقين [illegible] ابطالهما بل يكفي [illegible] على تقدير عدم النفس يلزم
ان يكون الحركة المستديرة طبيعية [illegible] واما [illegible] على انه يجوز
ان يكون المحرك الهيولى فهو بعيد جدا عن كلام الامام ويمكن مع ذلك كلامه في
غاية الفساد والاختلال كما لا يخفى — [illegible] لان المقصد [illegible] قد وجدنا في
العبارة في نسختين بعد قوله اي الحاصل من الحركة [illegible] والاستعداد [illegible] ولا يظهر له
معنى [illegible] والظاهر انه سقط شيء من البين [illegible] لا يخفى فساد ما ذكره من لزوم انقطاع الحركة
والاحرى في توجيه هذا الكلام من الشيخ ما ذكرناه في التعليقات فارجع اليه
وح نقول [illegible] قوله وكلام بعض الناظرين [illegible] من كلام بعض الناظرين وهذا القائل
[illegible] المشتهر [illegible] وكان الاولى [illegible] قد اوردنا في التعليقات
عليه ولا حاجة الى نقله ههنا [illegible] عليه [illegible] كل مقدار
ولئن كان صغيرا [illegible] حاشية لا يظهر لهذا الكلام محصل [illegible] وكلام الشارح معناه ظ
وليس [illegible] ظاهره [illegible] يحتاج الى تأويل — هو المعتبر في القسم الثاني [illegible]
[illegible] فيه نظر [illegible] يرجع حقيقته الى القسم الاول [illegible] كما لا يخفى
ولا [illegible] الفرق لعدم اعتبار اتحاد المسافة واختلافها وهو ظ واما [illegible]

على ما ذكره ايضا انه فلان الآن اعتقد محالا او نعقله فرسخا في عشر ساعات او
بجملة ونعقله في ساعتين لكن في بعض يلزم ان يكون الاول اقوى مع انه ليس كذلك
وما ذكره هذا القائل انما يصح في تقرير الشهيد وليس الكلام مختصا بمثله وهو ظ
وبما ذكرنا اندفع اعتراض المحاكم قد عرفت ان اعتراضه باق بحاله لم يندفع
وهذا اعتقد غير وجيه قد رايت وجهه لو جيه وفيه نظر لانه ان اعتبر القدر اوردنا
على المحاكم في التعليقات بوجه واضح مبسوط وفيه نظر لان كل مقدار [illegible] قوله
وقال بعض الناظرين فيه خلط اذ الكلام في لا تناهي حركة الفلك بحسب العدة
دون حركة المدرة ونظر المحاكم الى عدد الحركات في الفلك بحسب الفرض والاخر
الواقع ليس فيها عدد وكما يمكن فرض العدد في حركة الفلك يمكن في حركة المدرة ايضا
وكذا الحال في لا تناهي عدد حال مع القول بان المقدار المتناهي كذا او المقدار الغير
المتناهي كذا وحركة الفلك غير متناه بهذا المعنى لا حركة المدرة الا انه اذا [illegible] مقابلته
لان هذا معنى التناهي واللاتناهي في الكم المتصل والكلام ههنا في الكم المنفصل
والصواب في جواب المحاكم ان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بعدم تناهي حركة الفلك بحسب العدة
ان لم يكن عدد حركاته المفروضة المتساوية بحسب المقدار كالدورات غير متناه
وهذا لا يوجد في حركة المدرة [illegible] حركاتها المفروضة الغير المتساوية بحسب المقدار

بلا متناه

غير متناه واما المتساوية فلا وقال بعض الناظرين ان الجواب بان المراد على
آخر كلامه [illegible] عليه ايضا انه [illegible] الجواب بان المراد بعدم تناهي
حركة الفلك [illegible] المتساوية [illegible] سواء [illegible] اذ لا مدخل له
في المقام اصلا ومنها [illegible] وفي كلامه اختلال وكذا ما ذكرنا [illegible]
مراده بالاختلال [illegible] ان [illegible] غيره [illegible] ما ذكره من باب التوارد [illegible]
[illegible] ما ذكره المحاكم يشتمل على تطويل لا حاجة اليه قد اوردنا
عليه هذا في التعليقات وفيه نظر لان الزماني [illegible] فيه نظر لانا
[illegible] كلام المحاكم ان الغرض نفي كون الوصول زمانيا بالمعنى الثاني كما لا يخفى
واما ثانيا فلانه لو كان الكلام في نفي كونه زمانيا بالمعنى الاول فيرد عليه ايراد الظهر
ما ذكره بعض الناظرين [illegible] المراد [illegible] على انتفاء الحاصل
بعض الناظرين حمل الكلام على ان المراد نفي كونه زمانيا بالمعنى الثاني كما هو ظاهر
واورد عليه [illegible] ولا يتجه عليه ان المراد نفي كونه زمانيا بالمعنى الاول [illegible] نفي كونه
زمانيا بالمعنى الثاني [illegible] لا حاجة [illegible] اذا سلمت انه لا يكون في نفسه
الزماني فقد حصل المط اذ لم يقل [illegible] على تقدير حمل الدليل على نفي
كونه زمانيا بالمعنى الثاني فلو حمل على نفي المعنى الاول لم يسلم [illegible] لا يندفع ايضا

فسادا اظهر

لم يتوقف عليه مراد المستدل بنفي المعنى الاول اذ لا يصح ان يقول على هذا التقدير انه لو

بناء على المبحث الذي اورده هذا القائل عليه فلا ينفع المستدل الفرار مما حملت دليله

عليه من المعنى الاخر ولو قيل اذا حملت الكلام على نفي هذا المعنى الذي لا حاجة له الى بيان

واورد عليه هذا الايراد لم يحمل على المعنى الاخر ولم يورد عليه الايراد نحو اخر

قلنا ان يقول ظاهر الكلام هذا المعنى الذي حملته عليه وايضا لا فرق بين

المعنيين في كونهما خلاف البديهة مع ان الايراد على الدليل على المعنى الاخر يكون

اظهر   لا ان ذلك امر صحيح لو لم يكن ذلك امرا صحيحا عند الشيخ فلا وجه لان الزم من قبلهم

اذ ليس في الكتاب شيء يلزم على قولهم حتى لا يكون الالتزام من قبلهم غير صحيح وهو ظاهر [illegible]

حمل كلام الحاكم على انه الزم الشيخ من قبلهم   الى الحدود المعينة بالوهم او الفرض

[illegible] بالحدود المفروضة الحدود التي يمكن ان تفرض اذ هو شايع في هذا

المعنى بل المتبادر من قولهم الحدود المفروضة في الجسم كلما يقولون هذا المعنى كما يظهر

من تتبع كلماتهم والفرق الذي ذكر بين الحدود المفروضة بالفعل والمفروضة بحسب

الاعراض على ما هو معتقده وبحسب معتقد الشيخ ايضا فان الفرض يوجد الاجزاء في الخارج

ما لا وجه له اذ [illegible] الوهم اذا صح ان لم يكن موجدا للاجزاء بالقسمة الانفكاكية في الخارج

فلم لا يصح ان يكون سببا لوقوع القسمة في الخارج وايضا سبب الوقوع في الخارج في [illegible]

والفرض ايضا

وما [illegible] اعراض ليس الا وجود الاجزاء في الخارج فاذا كان الوجود حاصلا في صورتي الوهم

فلا بد ان يكون سببا للوقوع ايضا اذ ظاهر انه لا تاثير لكون سبب الوجود امرا وهميا او موجودا

في الخارج في هذا المقام والقول بالفرق بينهما سفسطة محضة ومكابرة صريحة هذا

ثم لا يخفى ان ما جرى على لسانه غفلة عن الصواب من ان الشيء الى [illegible] لا يمكن ان يكون تابعا

لادراك الوهم دليل واضح على بطلان ما اعتقده وبحسب معتقد الشيخ وهو ظاهر

فصحيح لكن لا فساد في ذلك لما قد بينا غير مرة انه فاسد لا وجه له ولا ينبغي ان يقول احد

من اهل التمييز ثم جعل التماس مستلزما لانقسام الاعراض الغير القارة تحقيق تامل ليس المراد بالاعراض

الغير القارة [illegible] بالتدريج حتى يكون محل تامل بل المعنى الاخر المشهور [illegible]

ففساده ظاهر اذ ليس هناك ما لا يخفى ان ما ذكره [illegible] النقطة التي في الكرة

على الدولاب [illegible] المماسة السطح المفروض [illegible] والمماسة حاصلة حال الحركة

في كل نقطة يمكن ان يفرض في المسافة فلا فرق بينها وبين النقطة المفروضة في الكرة

التي ذكرها الشيخ فظهر ان الغلط في كلامه لا في كلام بعض الناظرين   بل في الحدود المفروضة

بالوهم او العقل قد عرفت ما فيه   فهو مسلم والشيخ قائل به قد عرفت انه فاسد وكلام

بعض الناظرين [illegible] الواقع لا على ما هو معتقد الشيخ [illegible] معتقده على خلاف الواقع

كما هو زعم هذا القائل   وقد ذكر ما وجه التفرقة وقد عرفت بطلانه وجهه   ولا يخفى عليك ما نقلنا [illegible]

قد ظهر ما فيه مما مر آنفا   وتقرير الحجة المبنية على الميل انه لو لم يفض الى آن الوصول
هذا ما يتناول القدح والرد اذ ظاهر ان الخروج عن حد لا يتصور ان يكون في آن
الوصول الى حد آخر بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وانما يكون ذلك على تقدير الجزء
وما ذكره من لزوم الوصول الى حد عند الخروج عن حد آخر وان كان الوهم يذهب الى
العكس ظاهر الفساد كما لا يخفى   فهو موجود في ذلك الآن لوجوب كون العلة مع
المعلول ثم بالتحقيق ان الميل التدريجي الذي في الحركة الطبيعية والقسرية سبب
للحركة التدريجية وعند انقطاع الحركة يحصل الوصول سواء قيل ان الميل موجود بعد اولا
وليس ذلك من تخلف المعلول عن العلة المستقلة بل لا بد للحكماء من القول به في تصحيح حدوث
الحوادث كما حققناه في تعليقاتنا على شرح التجريد   والمعاوق حاصل في قوله
فان قلت هذا كله تطويل بلا طائل اذ لا مدخل له في الاستدلال على ما يتوقف عليه اذا
كان الميل الطبيعي موجبا للحركة بشرط عدم الوصول الى الغاية مع انتفاء في القوة الغير — القوة هج
الى حد يقوى على ازالة المعاوق في المسافة والميل القسري موجبا لها بشرط انتهائه
الى حد يقوى على ازالة المعاوق في الطريق يلزم تخلف المعلول عن العلة الموجبة
اذ لا شك ان الانتهاء الى الحد المذكور في آن هو انتهاء زمان السكون وابتداء زمان — الحركة هج
مع ان الحركة ليست موجودة في ذلك الآن والعلة الانتهاء الى حد يقوى على ازالة المقاوم

ذلك الحد م

والمعاوق

والمعاوق حاصل في الآن المذكور والا لزم تحقق في الزمان الذي ذلك الآن طرفه
فليكن هذا ببالك لانه ينفعنا فيما سيجيء   لا سبيل الى الاول لعدم قوله ولا سبيل الى
الثاني لما مر وما ذكر في بيانه من ان الميل يقتضي الا ماله اثر فاسد اذ لا يتصور الا ان له
معنى محصل فيما الكلام فيه اذ ليس هو التحريك كما اعترف به ولا التوجه اليه اذ ليس
معنى محصل الا الميل ويكون الكلام فيه مصادرة وعلى تقدير ان يكون معنى آخر
فلا نسلم انه لا يمكن ان يجتمع التوجه الى حد مع التوجه الى حد آخر فيما اذا في الجهة
بالطبع وبالقسر ولا بد له من دليل والبداهة التي ادعاها المحاكم في كلامه مما لا يعبأ به
وايضا نقول الميل الذي يقولون انه موجود حال الوصول من ان ليس حينئذ
موجبا للتوجه الى حد بل ليس مقتضاه الا الوصول والكون في المكان الطبيعي
وذلك انه ليس بايديهم ما يتوهم من الطبيعة التي تقتضي الكون فيه فاذا امكن ان يحصل من
الطبيعة الميل المقتضي للخروج عنه في الطبيعة المقتضية للكون والسكون فيه فلم لا يجوز
ان يحصل منه الميل المذكور حين وجود الميل الحاصل من الطبيعة المقتضي للكون فيه
والتفرقة تحكم تأمل   وكل حركة كيفية تحتاج الى مبدأ الى قوله فثبت ان ثاني
لا يخفى ما فيه من الخفاء اذ المراد بالمبدأ ان كان ما منه فقبيل المقولة التي فيها الحركة
فظاهر الفساد لان الحركة لا يكون لها جزء اول وان كان المراد به الآن الذي هو ابتداء

ثم ان الحركة فهو متحقق ثم هو آن الذي هو آن الوصول ولنا ان الوجه انه لا يتصور ان يكون
الحركة انتقالا من حال الى اخرى فهو حاصل ايضا لانها انتقال من الميل الطبيعي الى
الميل القسري ومن الكون في المكان الطبيعي الى الخروج عنه ومن الحركة الطبيعية
الى الحركة القسرية وما قال من انه ليس من قبيل الانتقال من البرودة الى الحرارة ومن
بعض الطعوم الى بعض آخر منها فكلام لا وجه له لان هذا [illegible] لا يخفى ان حال تلك الحركة
يمكن ان يكون الميل الثاني امرا تدريجيا منطبقا على الحركة وكلما يفرض آن بعد آن
الوصول يوجد قطعة منه ولم يكن امرا آنيا لم ليس له آن اول لوجوده كالحركة
التوسطية والمفارقة والمباينة ونحوها وكل آن يفرض بعد آن الوصول يكون ذلك
الميل موجودا فيه دون ان يكون له آن اول فلا يجب ما ذكره من انه لا بد ان يكون انتقالا
لا يخفى ان هذا الاحتمال احتمال ظاهر الفساد والذي ذهب اليه وهم ان ظاهر [illegible]
مختلفين [illegible] ولا وجه للتعرض له ايضا لو كان هذا الاحتمال احتمالا لا بد
من دفعه فيكون التقرير الاول قاصرا اذ يبقى هذا الاحتمال فيه من دون ابطال الى حصول
ثم كلما [illegible] التقرير الثاني يندفع هذا الاحتمال في هذا المقال للزوم اجتماع العلتين
لا يظهر لنا التصحيح [illegible] وكانه اراد بها الوصول والمفارقة وهو [illegible] يجوز
ان يكون القسم الاول مقتضيا للوصول الى الحد [illegible] وموجبا لما في هذا الحد [illegible]

بعد

بعد [illegible] موجبا للمفارقة وهو نظير [illegible] على [illegible] الحركة الطبيعية [illegible]
[illegible] وانت اذا عرفت هذا [illegible] قد عرفت انه يمكن ان [illegible]
[illegible] فيكون [illegible] الوصول [illegible] على الحاكم الا وجه له لانه اذا
[illegible] ذلك الميل مبتدءا عنه بالفعل [illegible] في هذا الحد [illegible] على الحاكم
ما اورد [illegible] التعليقات فارجع اليه [illegible]
[illegible] موجودة [illegible] باعتبار قول [illegible]
[illegible] العبارة التي وقع فيها لفظ [illegible] ثم لا يخفى ان
المستفاد [illegible] قوله ثم قول الحاكم [illegible] كالا يخفى ثم قول الحاكم [illegible]
ثم قال قد ظهر فساد [illegible] بما ذكرنا سابقا في اول هذا البحث وفيه نظر لان قوله
[illegible] الظاهر [illegible] على
[illegible] قول الحاكم [illegible] يستقيم [illegible] ما ذكره [illegible]
[illegible] الحاكم [illegible] كما لا يخفى [illegible]
[illegible] التعليقات [illegible]
[illegible] على وجه لا مزيد عليه [illegible] بل [illegible] الحاكم كما لا يخفى فساده
[illegible]

حادثا
قد عرف ما فيه من الفساد ومقتضى للوصول بشرط خاص لئن كان هذا الشرط
آن الوصول فلابد له من علة حادثة ايضا وهكذا فيلزم التسلسل ولئن كان حاصلا قبله
يلزم تخلف المعلول عن العلة الموجبة ولا محيص عن هذا الاشكال الا بالتمسك بما ذكرنا
سابقا اذ كون الجسم في الحد المذكور آنا لا يخفى انه على هذا يلزم وجود المعلول
بدون علته ولا يخفى ان الميل في قوله وانما الميل لا يخفى ان الميل الارادي لئن كان
آنيا وكان علة للحركة لزم ان يصدر المتغير عن الثابت وايضا يلزم تقدم العلة التامة على
معلولها ولزم وجه كيفية صدور الحركة الارادية بما حققه الشيخ من انه هناك تخيلات
وارادات متجددة مستمرة متشابكة فعلى تقدير صحة الظاهر ان هناك ايضا الميول
المتجددة المستمرة فيكون زمانية ولا حاجة الى الميل الآني السابق على الحركة اذ يمكن
ان يكون الفاعل المختار اذا تصور نفع في الحركة على مسافة مخصوصة يعقد بعد ذلك
سلسلة التخيلات الجزئية المتعاقبة المستمرة وكذا سلسلة الارادات والميول المتجددة
المتشابكة ويحصل الحركة بسببها فهو من حاجة الى الميل الحاصل في الآن الذي هو مبدأ
زمان الحركة وانما الميل في الحركات الارادية والطبيعية هكذا وجدنا العبارة في
النسختين اللتين وصلتا الينا والظاهر انه غلط والصحيح في الحركات القسرية والطبيعية
وهناك حصول فرق آن ا لا يخفى فساده لان فرد المتحرك لا يمكن ان يتحرك وقت البطء

الشيء

فحاشية البقية
الشيء في انتقاله ولو حمل كلامه على انه مبدأ الحركة فمع انه خلاف ظاهر العبارة فهو
لما عرفت ان الحركة لا مبدأ لها وايضا يتوجه هذا التقابل لئن فرد المتحرك غير ثابت
في اثناء الحركة فهذا الميل الآني لا بد من زواله وحصول الحركة الميلية بعده فان حاجة
في [illegible] هذا الميل الآني ولو ادعى انا نعلم بالبديهة انه ما لم يكن ميل حاصل في آن يكون مبدأ
الزمان لا يمكن ان يصير ذلك الزمان زمانا للميل التدريجي الحاصل بالحركة فهو لا دعاء
الذي يدعيه بعض الناظرين بعد ذلك وهذا القائل يرد عليه ومبدأ الحركة
الآنية اي هذا مما لا معنى له الا ان يراد بالمبدأ العلة وكأنه بعيد في هذا المقام
يحدث فيه الميل بسبب القاسر في آن فيه ما عرفت ثم يشتد الى حد يقوى على
خرق الهواء المعاوق فيه مع ما فيه ان الظاهر ان مراده فانه يشتد في حال كونه المقسور
في المكان الطبيعي وفيه ان هذا غير لازم اذ يجوز ان يكون حال الحدوث قويا على خرق الهواء
ولو اريد به انه يشتد بعد الخروج الى حد يقوى قوته على خرق الهواء فمع انه خلاف
ظاهر العبارة فيه انه ينافي ما سيذكره بعد هذا بقوله تحرك الجسم الى ان ينتهي الحركة القسرية
كما لا يخفى وهذا الاشتداد في الميل المكون بحركة الميل القسري على سبيل الاشتداد في
ابتدائها بل الظاهر انه على سبيل الاشتداد لتضعف بمعنى ان كل قطعة من الحركة متقدمة سابقة
تكون اقوى من القطعة اللاحقة الى ان يفنى ومع تحديث الميل الطبيعي في آن فيه

بما عرفت ويشتعر نوهم يدفع المعاوق فيلزم منه ما في سابقه
وكسبا الوصول الى الغاية الا لا يخفى ان سبب الوصول ليس الا انتهاء الحركة الميلية والحركة
الاينية كما حققناه سابقا ولا حاجة الى ثبات الميل الا بمثل الذي في الحركة الارادية
الاينية المتقرر المستفاد من التحقيقات والارادات المتدرجية المستمرة لا
يتعقل حال انتهائها مع تحقق الوصول حينئذ فالميل الطبيعي مثلا لو قيل بوجوده
حال كون الجسم في المكان الطبيعي لكان غير ظاهر ويقولون ان اليد اذا وضعت تحت
الحجر المتداني في الارض يحس منه الثقل ثم يظهر انه ليس حقيقة في مكانه الطبيعي على
لتباينه في آن الوصول بل السبب ليس الا انقطاع حركته والحركة الاينية دايمة
نقول لا شك ان الميل الشديد الطبيعي لا يكون عند القرب الى المكان الطبيعي
لا يكون في حال الكون في المكان اذ ذاك انه لو كان الميل فيه فلا يكون بهذه الشدة فهذا
الميل الشديد ينعدم حال الوصول ويحدث فيه ميل آخر وعلى هذا يكون عدم الاحتياج
الى الميل في الوصول اظهر واوضح فتدبر وفيه نظر لان حاصل البرهان الى قوله
وقال بعض الناظرين قد تعرض لهذا النظر على الى في التعليقات والجواب
باختيار احتمال ثالث الى قوله ثم قال لا يخفى انه لا يذكر فيما سبق متى في تحرير البرهان
الا ان الميل علة الوصول فلا بد ان يكون حاصلا معه فلا يثبت انه موجه والشرط لكن

الترتب

47

معدا
الشرطية اذ لو فرض انه على تقدير تحقق ايراد البرهان لا يخفى لكن يتوجه عليه ان الميل لو كان
فالعلة الموجبة للوصول لانه او الصواب في الايراد ما ذكرنا سابقا اولى البحث
ثابت بحيث ان الجهة قد تغير فيه سهل ولو كان المراد من حيث
الترتب الى غير ظاهر لما ذكرنا سابقا انه لا يلزم ان يكون من حيث الترتب بالفعل ربما يبدأ ما
قبل الحركة القطعية او الحركة التوسطية فذلك ايضا غير لازم مع عدم الامتناع
لا يصير لزوم علمه وعلى تقدير اعتبار ذلك الى قوله ثم قال الحاكم وتمامها انت خبير بما ذكرنا سابقا
ان هذا القول ليس مما يعبأ به ودعوى البداهة في امتناع اجتماع الميلين الذاتيين ليست
بمسموعة اه وتقرير هذا الايراد في المشهور الى اخر الحاشية لا يخفى ان هذا الايراد
غير الايراد المشهور وجواب الشيخ لا يصلح جوابا لهذا الايراد اذ مبناه على ان التحسر
بعد بيتان بهذا لم يسلم فلا يتجه جواب الشيخ في مقابلته وانما يتجه في جواب الايراد
المشهور والمتجه في مقابلة هذا الايراد ما ذكره بعض الفاضلين لكن الظاهر انه مكابرة محضة
وسفسطة صريحة وعند تجويز مثل هذه الاحتمالات يرتفع الامان عن البديهة
والوجه في تقرير الشرح ما اقول بعد تمهيد مقدمة لا يخفى ان هذه المقدمة
البديهية لا دخل لها كثيرا في التقرير الذي قرره وليس فيها الا تطويل بلا طائل
وثانيها لكونه سببا للوصول اه قد عرفت ما فيه من الكلام يكون مبنيا على العدم

قولهم

السلسلتان ايضا ممكنتان

للميل هو غير لا نهاية فيه لا يخفى ان معنى الحركة الارادية ايضا لا يلزم انعدام القسر مع
ان مرادهم في هذا المقام ما يعمها ايضا بل وهو متصف بكونه موصلا في آن الوصول
قد مر ما فيه ايضا ثم قد يقال عليه كونه موصلا بالاعتبار الاول ممنوع وهذا جار في التحريك
ولا يعلم ان مراده بالاعتبار الاول ماذا والثاني لا بد من حصول امر في الآن
لا يخفى ان الاحتمال الذي يكون صحيحا ومستقيما في هذا المقام هو ان بعد تسليم
وجود الميل الطبيعي حال الوصول ومدخليته في الوصول وامتناع اجتماع الميل الطبيعي
والقسري يقال انه موجود مع ... في المحل ... لكونهما ... يكون آن الوصول مبدء
باعتبار حصول الميل القسري في هذا الزمان بسبب مصادمة القاسر في آن الوصول كما
اذا اصطدم حجر بالاشتداد على حجر صلب ووثب ... لم يحصل ... القطعية
او التوسطية وفي هذا الزمان يتحرك بالحركة القسرية من دون تخلل زمان بين الحركتين
فان قلت فاذا كانت المصادمة القوية في ذلك الآن مقتضيا للحركة والميل القسري فيلزم
ان يكونا ايضا حاصلين في ذلك الآن والا يلزم تخلف المعلول عن العلة قلت هم يقولون
ان الميل الحاصل في الآن يكون سببا للحركة والميل القسري فما يقولون هو في تصحيح حصول
ايضا في تصحيح حال المصادمة ثم لا يخفى ان هذا الاحتمال مما لا مدفع له الا ان يكون غايته
لم يبق في دفعه امور كلها فاسدة احدها لم يبق ... الامر الذي كان موجودا الا ...

اوائل

ل المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء
ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية
الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف
وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب
ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين ويكون لكل
واحد من الطرفين خاصيته وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع
الغير المتناهي في خاصية الوسط لانك اي علة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود
بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر
والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها
علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال وقول
القائل انها غير العلل قبل العلل تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون الطرفان
ومنها وسايط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى اذ
ان قال فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان منها علة اولى فانه وان كان ما بين الطرفين
غير متناه ووجد الطرف فذلك الطرف اول لا محالة وهو علة غير معلول الا ...
وملخص هذا الوجه ان سلسلة العلل والمعلولات المترتبة اذا فرضت متناهية منقطعة من الجانبين

كان هناك معلول محض وعلة محضة ووسط ولا فرق في هذا الحكم بين ان يكون الوسط في
السلسلة واحدة ام فوق واحدة ولا بين ان فرض تناهي احاد السلسلة او عدم تناهيها
فانه اذا فرض لا تناهي الاحاد كان جميع غير المتناهي في حاصية الوسط فانه لابد
لها من طرف بغير علة اوله لان كل واحد من الاحاد علة ومعلول بحسب الفرض فكانت
الجملة اي الاحاد بالاسر معلولة لانها متعلقة الوجود بالاحاد فيكون الجملة معلولة فلابد
لها من علة وحيث كان احتمال كون العلة الكافية على السلسلة او جزاوها ظاهر البطلان
عنده لم يتعرض لبيانه ورتب عليه انه لابد من ان تكون للسلسلة علة غير معلولة وهذا البرهان
في الحقيقة هو البرهان المذكور في الكتاب وما ذكره المحاكم في تلخيص برهان الشعاع مطبق
عليه وقال بعض الناظرين فان قلت هذا الدليل بغير دليل الشفاء على ما نقله المحاكم
منقوض بالصورة النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية المتعاقبة المسلسلة لجريانه
فيها قلت لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودة بل الموجود دائما واحد منها
فلا يمكن طلب علة الجملة بل انما يطلب في كل وقت ما هو علة واحد منها موجود في
آن واحد لكنها موجودة في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي وكان الموجود
المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة لكونه ممكنا او ممكنات فكذا المجموع المتعاقب
الاجزاء يحتاج اليها كذلك فتامل انتهى ولا يخفى ان هذا السوال
غير متوجه على ما قررنا كلام الشيخ لان الذي يستفاد منه ان كل سلسلة
مترتبة سواء فرضت متناهية او غير متناهية لابد لها من علة

موجود في ذلك الوقت الكلام بعد محل
نظر لان تلك الجملة وان لم تكن ...

اوسط خارجة عن السلسلة والا ورد في الحوادث اليومية المتعاقبة والصور
النوعية المتعاقبة لكن فان لها علة خارجة عنها ولا اشكال في ذلك
ولو قرر البرهان نحو آخر لكان ما ذكره في جواب السوال متجها وما اورد على
الجواب غير متوجه لان المجموع غير موجود اصلا لان الموجود في كل
زمان جزء ثم ينعدم ويوجد جزء آخر فليس الموجود دائما الا جزء واحد
فالمجموع ليس بموجود لا في آن واحد ولا في آنات متعددة ثم قال
بعض الناظرين ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى انه لما كان كل
واحد واحد وسطا بين علتين خارجتين فالمجموع كذلك وادعى ان حكم
المجموع ههنا لم يخالف حكم الاحاد وان كان قد يخالفه في لابد ان يكون
المجموع وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهي لم يتحقق طرف
طرف خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط بين طرفين هما جزءا السلسلة
وذلك المعلول المحض المفروض اولا انتهى وانت خبير بان دليل الشيخ
لا يرجع الى ما ذكره كما يظهر بالتامل في عبارة الشيخ والايراد مندفع
بما ذكرنا سابقا ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال التسلسل
على ما لا يخفى والمذكور ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب
على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهان لا يثبت كان
في الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركاكة انتهى وانت خبير بما فيه

ثم قال بعض الناظرين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ واما ان يكون ما يعرض له عارضا لما يختلف به وهذا مثل الطبيعة النوعية للسواد المختلفة عرض م
اشخاصها بسبب المحال المختلفة اشخاصها ولنسبة الى الآثار وما به الافتراق غير مستلزم للطبيعة
السواد اذ يوجد في غيره وهذا الوجود مما ذكره الشيخ وهو كالوجود العارض
لعل المراد بالوجود الوجود الخارجي وعروضه بالنسبة الى ماهيته هذا الجوهر وهذا العرض بناء
على عدم استحالة الانفكاك منهما فان المراد بلازم الماهية ما استحال الانفكاك عنه مبني الماهية وقال
المحقق ولعل قائلا يقول ما به الاختلاف هنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء الاتفاق له
والاشياء مستلزم لما به الاختلاف لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما
انتهى ومراده ان المراد بما به الاختلاف المفروض في اعيان الاشياء فيكون مستلزما لاعيان
الاشياء والاشياء يعني اعيان الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق الى آخر ما ذكره ولا يستقيم
ما ذكره بعض الناظرين انه لو قيل تلك الاشياء مستلزم لوجود الماهية ضرورة عدم جواز انفكاك
الوجود عن الشيء فما به الاختلاف مستلزم لما به الاتفاق لكان احضر واوضح في السؤال
ولا يستقيم استلزام الشيء للوجود الا في المطلق ثم قال المحاكم واما المثال الذي ذكره
الشيخ فقط لان هذا الجوهر وذاك العرض ان لم يعتبر امع الوجود لم يكن ما به الاتفاق
وهو الوجود مقوما وان اعتبر امع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة فنقول
في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا كانا اثنين لها هذا الجوهر

وذاك

وذاك العرض والوجود فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف
هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم له واذا تقرر هذا فيجب عليه اصل الاشكال
بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس مستلزم
لهذا الجوهر الموجود وذاك العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل
واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود بل الاشكال في المثال اما ان يختار ان هذا الجوهر
وذلك العرض معتبران مع قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم ح ان اردتم به انه لازم
لما به الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف
وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك انتهى ويمكن توجيه ما ذكره
بان غرضه ان هذا الجوهر مثلا بالنسبة الى هذا الجوهر الموجود والجزء غير مستلزم للكل ضرورة ان
كل واحد منهما اي من هذا الجوهر وهذا العرض موجود اي متقرر متحقق في الذهن والمجموع يعني
الجوهر الموجود عينا غير متحقق عند عدم تحقق وجود الجوهر او العرض في الخارج اذ المراد او المراد به
ان هذا الجوهر غير مستلزم لهذا الجوهر الموجود فان الجزء غير مستلزم للكل ضرورة ان كل
واحد منهما اي الشيئين اي شيئين فرضا قد يكون موجودا ومجموعهما لا يكون موجودا او العرض
في الخارج ان ما به الاختلاف غير مستلزم للاشياء الموجودة بناء على عدم استلزام
الجزء للكل الا ترى ان كل واحد من هذا الجوهر ووجوده موجود ومجموع الامرين ليس
بموجود بناء على ان الكل ليس له وجود على حده وبما ذكرنا يندفع اعتراض بعض الناظرين
بان استلزام الشيء لامر لا يقتضي ان يكون الملزوم اذا وجد وجد اللازم معه كيف والماهية

من اللوازم الخارجية بتحسم مع ان الجسم موجود في الخارج دونه والمراد لوازم الماهية كالزوجية
بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست متاصلة في الوجود على ما مر جوابه والا امتنع اتصاف
الماهية بها في الذهن اذ من الضروري ان كل صفة مرتبة بها الوجود في الخارج امتنع اتصاف
الشيء بها الا وجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثير من اجلة المتاخرين ومن المعلوم ان
الاتصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة انتهى ولعل مراد الحكم بالوجود ههنا
اعم من الوجود بالذات وبالعرض بمعنى صحة الانتزاع ولعل هذا هو المعتبر في معنى اللازم وهو
موجود في التنافي ان سلمنا عدم وجوده بالذات والمقدمة التي ادعى الضرورة فيها
ما قد نوزع فيه فدعوى الضرورة فيها محل تامل ثم قال بعض الناظرين والحق في الجواب
ان يقال كلامه رحمه الله مبني على ان الوجود ليس بلازم للشيء لانه غير اللازم الخارجي لان
عروضه مستند الى خصوص الوجود الخارجي واللازم الذهني لا يستند عروضه الى خصوص الوجود
الذهني وتسمى معقولات ثانية ولازم الماهية من حيث هي لا دخل لخصوص احد الوجودين فيه
مدخل ويعلم منه انه لابد من تحليل الوجود المطلق على ما صرح به بعض المحققين بصحة الوجود
غير ان يكون لازما واطلاقه الاستنها ذي لا يدل على مقصوده وما ذكره من ان الشيخ
الشيخ في مواضع وغيره بان الوجود من اللوازم قال الشيخ قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته فيهم اعتبارية على وجهين احدهما ان يكون المراد الصفات الاعتبارية والوجود
ان نفس الماهية قد تكون منشأ لانتزاع بعض صفات الشيء وثانيهما انه يجوز ان يكون الماهية
بحسب وجودها سببا للصفة بحسب وجودها بان يكون المراد بالصفة المتقدم بحسب الوجود

لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة فلعل مراده ليساويه اذ لو لم يكن
المساواة في كون الجميع علة للممكنات وكونها شارة اما ما ذكره الامام في ابطال قول الشيخ ان وجود
الواجب مساو لوجود الممكنات لكنه حقيقة الوجود القائم بنفسه بشرط سلب الزوائد فقولهم
الثالث هو انه لو لم يكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود مع سلب القيود السلبية لم تكن لتلك القيود
السلبية مدخل في علية وجوده للممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها واذا خرجت
تلك القيود السلبية عن ان تكون معتبرة في علية الممكنات كان علية للممكنات ليس الا لكونه الوجود فاذا
كان ذلك الوجود مساويا لوجود سائر الموجودات لزم ان يكون سائر الموجودات
مساوية لوجوده تعالى في عليته للممكنات الى آخر ما ذكره وح يندفع اعتراض المحاكم بان لزوم
كون وجود الواجب مساويا لوجودات الممكنات اي الاشتراك اللفظي لازم على تقدير كل
من المذهبين يعني مذهب المتكلمين القائلين بكون وجود الواجب زائدا على ذاته ومذهب اكثر الحكماء
القائلين بان وجود الواجب عين حقيقته فتعلل بتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة
غير مطابق ولا حاجة الى ما تكلف به بعض الناظرين في الجواب ثم قال المحاكم لا يتاتى احد الامرين
هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات والاشتراك الوجود في قوله
لزم كون ذلك الوجود مشاركة اما هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان
لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة اولا فان اتحدا وبتقدير انه
عين حقيقة الواجب يكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات
وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة

وكون الوجود في حقيقة الوجوب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا
بعلة في ذلك بل لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا نعم قد اعترف
الامام بتساويهما في حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا انتهى ولا يخفى ان ما ذكر
في كلام الامام الدال صريحا ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم تساوي الوجود في
الحقيقة على تقدير كل من المذهبين دال على ان الامام لم يورد حديث المساواة ههنا
الزاما على الشيخ فلك تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير المغايرة على سبيل الالزام
غير مطابق فالسؤال الذي اورده المحاكم ههنا غير واقع واورد بعض الناظرين على الجواب
اولا بان هذا الكلام مشترك الورود بين ما ذكره الامام وبين ما ذكره الشارح تعالى عنه
كما يظهر بادنى تامل وليس له اختصاص بالنقل فهذا الايراد لو ورد لكان واردا
على الامام لا على الشارح انتهى وفيه نظر اليس هو مشترك الورود لان مراد الامام التساوي
في حيث الوجود ولا شك في لزومه ولا يرد عليه هذا وروده على حل الشارح على انه لو سلم
اشتراك الورود كان وروده على الشارح اقوى لان تخصيص النقل يشعر بعدم الورود
على ما اورده واورد بعض الناظرين ثانيا بان حقيقة الواجب لو كان هو الوجود
بشرط عدم العروض فلا يلزم دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب تعالى شانه
ولا ان يكون التقييد به داخلا فيها لم لا يكفي مجرد الوجود فيلزم التساوي بين وجود
الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة النوعية وان الفرق بينه وبينها بالامور
الخارجية مكابرة فاحشة وكيف يكون الوجود بان وجود الواجب الذي اتصف بالوجوب

وان اللزوم التساوي في الحقيقة

وان م

عين حقيقة وجود الممكن الذي اتصف بالامكان مع ان الوجوب والامكان من لوازم الماهية فلا بد ان
يختلف الذات والماهية اما ان الامام اعترف بتساويهما في حيث الوجود فلا يلزم تساويهما مطلقا
فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورده الزاما على الشيخ فلو اراد تساويهما
في الاشتراك في كونهما موجودا فذلك يرجع الى انهما مشتركان في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي
بينهما وذلك مما لم ينكره الشيخ بل انه يعلم ان المراد الاشتراك في الحقيقة النوعية وقد عرفت
فساده انتهى واجيب عنه بان مبنى الكلام المحاكم على التحقيق الذي سيذكره في الشفاء بقوله والحق
ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود
نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه
لا اختلاف فيه حقيقة واشار اليه في هذا البحث ايضا بقوله واعلم ان هذا البحث من اوله الى
آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود وهذا التحقيق اشد
هذا القول المحقق وعلى هذا القول حقيقة الوجود لا يتصف بالامكان حقيقة بل اضافته وربطه
وتعلقه بالممكنات متصف بذلك ثم ما ذكره من ان الوجوب والامكان من لوازم الماهية غير ضائر
ههنا ولا ينافي اتحاد الوجود فان ذلك يتحقق كون حقيقة الوجود بنسبة التي هي عين الواجب لا يصح عليه
العدم نظرا الى ذاته وماهية الممكن يصح عليها رفع نسبة الوجود نظرا الى ذاتها ثم ما ذكره من
ان الامام جعل التساوي محذورا واورده على الشيخ لم يصح الا على ما وجهنا به كلام الشارح المحقق
ومنشأ الغلط هو الجهل بوقوع آه حاصله على وفق ما وجهنا به كلامه السابق على
هذا انه لا يلزم من عدم الاشتراك اللفظي مساواة وجود الواجب ووجودات الممكنات في

الطبيعة او لعلو لبه لجواز ان يكون معنى الوجود معنى واحدا صادقا على الوجودات المختلفة الحقائق
على سبيل التشكيك وهذا ما اختاره صاحب التشكيك المذكور في كلام الشيخ المحقق قال
من تعبير كلام الشيخ ان الوجودات مختلفات في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك الا تشابهها في المعنى ولا يلزم مساواتها
في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودات بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن انه لا واسطة
بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ ولم يدر التشكيك وقال السيد السند في تعليقه على التجريد في تشكيك الوجود
فانه يجوز ان يختلف الوجودات في الحقيقة ويكون مقول الوجود عليهما بالتواطؤ كما اذا كان عرضا
عاما لها وحينئذ نقول لما كان الواقع هو التشكيك لم يفد اعتباره انتهى وما ذكرنا في التنبيه الحسن
ثم قال المحاكم الحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود فالحق لما ظهر ان هذا ما ذهب اليه اهل
التحقيق وهو ان الوجود حقيقة واحدة قائمة بذاته موجودة بنفسه وهو ذات الحق تعالى وموجودية
ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود
متعدد والوجود واحد كما ان الشمس واحدة والمشمس متعدد وما نسبه الى اهل التحقيق منسوب
الى المتالهين من الصوفية ويدل عليه بعض عبارات الشيخ والفارابي كما صرح به وهو مختار جماعة
من المتأخرين كالسيد الشريف والفاضل الدواني والخفري وغيرهم واسنده بعض المتأخرين
الى الاكثر من محققي القوم واسنده الفاضل الدواني الى الحكماء المشائين قال في بعض مصنفاته
بعد كلام ذكره هناك هذا الذي يتم بعد ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا في ذاته
ويرد على البداهة ونبه عليه بما ذكره صاحب الشفاء ان الشيخ يذكر في بادي
النظر اشتراكه الحقائقي في امر واحد نسبي هو الكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان

التوجيه

حقائق

بحكم امر آخر من حقيقة الوجود فانه بذاته مستغن عن المؤثر تغير تلك المعاني متصفة بهذا المعنى
الى ان يحصل الى تعبير بالاضافة الى كل حقيقة كما للمبادي الحقيقية باعتبار العارض
بما لم حقيقة بسبب ان يشابهها لا مدخل في حقيقته كما ان الوجود
بعضها من شخص مستمر في مبادي السابقة الملاحظة ثم تعتبر هي بالاضافة الى
كونها في ذلك الحد باشتراك الحقائق ذلك النفس مستلزم
من حقيقة الوجود تلك النسبة اليه ثم هذا
واما على مذهب اهل الاشراق فحقيقة النور او الوجود لا تعدد فيها الا باعتبار الشدة
والضعف والكمال والنقص وغاية كمالها هو المرتبة الواجبية وغاية نقصها ان يكون عرضا
متعلقا بالغير كالالوان المحسوسة انتهى واصحاب هذا القول لا ينكرون الاشتراك المعنوي
التشكيكي في الوجه لا العرضي فان الوجود على هذا القول معنى واحد مشترك بين الواجب
والممكنات على ان يكون عينا للواجب ومنسوبا اليه الممكنات فهو معنى واحد ووجود للكل
ولعلهم لا ينكرون ايضا اشتراكه معنى اعتباريا للوجود بين الكل بمعنى ما يساوق الوجود مطلقا
سواء كان عينه او منسوبا اليه بوجه خاص غير معلوم ولقد صرح بذلك في كلامه قال المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة نظرا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما بديهة
فاذا امعنا البحث والنظر انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا نظرنا في الوجود
المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا عرضيا بل اشتراكا من حيث النسبة
فظهر ان الوجود الذي تنسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره وجب لذاته

كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس وجعلناهما فردين لكان انا لحديد والشمس كالجزئي للافراد

الحداد والمشمس كالجزء العرض مما حملنا على ما توهمه ظاهر عرف اللغة ثم تفطنا ان الحديد

والشمس ليسا مشتركين فى نسبة العرض بل اشتراكهما فى نسبة كل فرد من الافراد اليها ظهر ان توهم

العرض كان باطلا وان ما سميناه عرضا مشتركا فى الواقع فهو غير عارض بل امر قائم بذاته

ولكل الافراد نسبة خاصة اليه فليس هناك شى ان ولا احد بدا انتهى وفى المسئلة اقوال

اخر منها ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين وهو ان الوجود امر موجود زائد فى الواجب والممكنات

ومنها ان الواجب وحده وشهر نقله عن الحكماء وهى جماعة ان الواجب له وجود خاص غير زائد على ذاته ووجود

الممكنات وصف لها زائد على ذواتها وهذا القول ينقسم الى قولين احدهما ان وجود الممكنات

امر موجود وهو امر قال بزيادته فى التصور لا عينا فى ذلك وثانيهما ما ذهب اليه جماعة

من المتأخرين وهو ان الوجود امر اعتبارى مشترك بين الواجب والممكنات وللواجب تعالى

شانه وجود خاص هو عين ذاته وههنا قول آخر منسوب الى الصوفية ذكرناه بل حاصل

مقالتهم يرجع الى القول الاول كما يجى للسيد الشريف هنا كلام يتعلق بالقول الاول

لا بأس بنقله قال فى بحث يكتفى عروض الوجود بعد ما حقق وفصل على مذاق اهل الظاهر

هذا اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلى له افراد كثيرة متصفة بها الماهيات اتصافا حقيقيا

كما هو المشهور فى كتب القوم وتبادر الى الفهم ايم واما ان قلنا ان الوجود حقيقة هى

شخصية متعددة ذاتها لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ومعنى انها لا يتطرق اليها

عدم اصلا ولا امكان قطعا وهى حقيقة الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا انه

تلك الحقيقة الشيئية القائم بالغير ما النسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة

مجهولة الكيفية فذلك كلام يحتمل على ان لا يكون الا الموجود الذى يحصى فى عدد النقط

ثم ارتبنا الغير او لم يقر بذلك حكما بالغير وبينك تشخيص فى المقام فى الفناء بعد ذلك

ابحاث ذكرها الكاتبى حيث على طريقة اهل الظاهر وان عرض تعالى الوجود الخاص

الذى هو حقيقة الوجود المطلق عارض لذاته سائر الممكنات وقال بعض المحققين

من الكلمات الدالة على راى القوم فى هذا المقام وههنا مقالة اخرى فى ان اثر ما

انتهى الى لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا بالحكم الفصل والخطاب

فلنفصلها بتقرير ابرى فى التقرير يحيط بجميع الوجوه المذكورة فنقول عليه التوكل ان

مغاير الوجود كالانسان مثلا فانه اذا لم يضم اليه الوجود لم يوجد ... نعم

لكن موجودا فيها قطعا وانما يحفظ العقل انضمام الوجود اليه اى ان يكون

موجودا فكل مفهوم مغاير الوجود فهو فى كونه موجودا يتوقف الى امر يحتاج الى غيره

الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للامكان الا الاحتياج

فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شىء من الممكن بواجب على كل

المفهومات المغايرة وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود

الذى هو موجود بذاته لا بامر مغاير زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود واجبا كما ان هو

عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يكون له افراد بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس

فيه امكان التعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب

مغاير لذاته وذاته وجب ان يكون الواجب حقيقة

كما انه بذاته وكل عين ذاته لا للطبع صح صح

قال بعض الناظرين بعد الكلام الذي نقلنا عنه سابقا وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية

هي هذه اما ان الوجود ليس بكلي فلانه لو كان كليا وعين الواجب لكان الواجب مهية كلية وانه ممتنع واما انه

لا يتعدد فلان كل فرد منه لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا

وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شيء لزم تركب الواجب وانه ايضا محال ثم قال

بعض الناظرين اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود

الشخصي البسيط وقول الوجود المطلق قول العرضي العام فلا يلزم ان يكون الواجب

مهية كلية واما في المقام الثاني فلان تعدده وتعدد افراده التي يكون المطلق عرضيا بالنسبة

اليها وكل واحد منها بسيط داخل تحت مفهوم عرضي فلا يلزم التركيب ام ولو سلم

في الممكنات دون الواجب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره السيد ههنا وما ذكره في حواشي التجريد

بوجه مشروح مبنيان على ان الوجود الذي هو موجودية الاشياء معنى واحد وحيث

ثبت ان وجود الواجب عين ذاته لزم ان يكون حقيقة الواجب عين ذلك المعنى الواحد

وبه تم ما ذكره في الموضعين لكن في المقدمة المذكورة نوع خفاء يحتاج الى بيان وافٍ ولعل

السيد ادعى فيها الظهور كما ادعاه بعض المتاخرين وقد مر ايضا فيما نقلنا من كلام الفاضل الدواني

وقيل ان الحكماء جعلوا هذه المقدمة من الاصول الموضوعة وبعد البناء على تلك يندفع ما ذكره

بعض الناظرين على المقامين فتدبر   وذلك لان بين طرفي التضاد الوان لا اسماء لها

للتمثيل وفيه دفع لما يتوهم انه جعل البياض مقولا بالتشكيك بالنسبة الى حصتي البياض

العارضين للون الثلج ولون العاج حيث وقع التعبير ببياض العاج وبياض الثلج فاجاب

بان المراد من البياضين اللونين ووجه التعبير فقد الاسماء المعينة لحدود الالوان وقال

المحاكم هذا التعليل لخروج البياض عن حقيقي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره

ذلك فان دليله ما ذكر من ان المهية واجزاءها لا تختلف بل بيان التمثيل وتقريره ان البياض

اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان

الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل وقع

على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما ثبت ان

ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين

في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكان سائلا يقول كل نوع يدركه وضع اسم

بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون

لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان

بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم قال

بعض الناظرين فيه نظر ظاهر اذ المبين ان البياض ليس ذاتيا لهما واما انهما

لا يشتركان في ذاتي اصلا فغير لازم مما ذكر بل لا يصح في نفسه لان دخولهما تحت

مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي امر ضروري نظرا الى تصريح الشيخ وغيره بعدم ثبوت كم

ثم قال بعض الناظرين ان توجيه السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين منفردين

لا يدخلان تحت جنس اصلا فان النوع المندرج تحت جنس وهو اكثر الانواع بل

جميعها على راي الشيخ حيث ذهب الى ان النوع الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لها

لكان الواجب ه

المقدمة ه

الانواع

انتهى في قوله دخولهما تحت مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي لم در حرح ه

٥٥

اسما فيتوجه السؤال المذكور انتهى ولعل المراد بقوله نوعين منفردين عدم الاشتراك في
نوع واحد حقيقي بمعنى كون كل واحد منهما نوعا على حدة فلا يتوجه ما ذكره وما يفهم من قوله
بل جمعهما على راي الشيخ مخالف لما ذكره الشيخ في الاشارات كالبياض المقول على
بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء قال بعض الناظرين المشهور ان البياض جنس تحته
من المراتب المختلفة شدة او ضعفا والحق ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى
الجسمين كما صرح به اولا وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود
المعلول بان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا بل يقال
وجد العلة فوجد المعلول او صار العلة موجودة فصار المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك
هو الموجود بالقياس الى العلة والمعلول لا الوجود بالقياس الى وجوديهما وقس عليه سائر
انواع التشكيك تامل انتهى وما ذكره من ان المشهور ان البياض جنس تحته من المراتب المختلفة غير
ظاهر بل لم اجد ذلك الا في كلام الفاضل الدواني وكلام الشيخ في الشفاء والشارح المحقق في
هذا الشرح وغيره يدل على خلافه كما هو محقق التحقيق وقد بينا ذلك في بعض التعليقات
المتعلقة بالتجريد ثم ما ذكره من ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى الجسمين ان
اراد به الحصر كما هو ظاهر العبارة فمحل تامل بل الظاهر ان البياض بمعنى المعنى الاضافي
النسبي مقول بالتشكيك بالنسبة الى البياضين بمعنى النوعين من اللون ايضا فان البياض النسبي
بمعنى ان هذا الجسم عرض له الشدة الاضافية بالنسبة الى صاحبه لا في كونه في نفسه لكن
ان يعتبر في شدته الاضافية التشكيك ايضا وكذا ان البياض الاضافي مقول بالتشكيك

بالنسبة

بالنسبة الى الجسمين كذلك مقول بالتشكيك بالنسبة الى البياضين بمعنى اللونين من الاوساط وكذا باعتبار
النسب على الاطلاق او بالنسبة الى معين ومن اراد زيادة التوضيح لما ذكرنا فليرجع الى بعض تعليقاتنا
المتعلقة بمبحث التشكيك من حواشي التجريد للمدقق الدواني ثم لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هاهنا مناف
لما سبق منه في اول المطلب ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك بالنسبة الى وجود الواجب ووجودات
الممكنات وانه عرض بالنسبة اليها فهو مغاير لما ذكر من ان الوجود عارض لوجود الممكن وتوجيهه ان
الوجود الاضافي النسبي عرض لوجود الواجب اولا وحمله عليه اوليا والوجود الاضافي النسبي
المنتزع من وجود الواجب عرض له الشدة الاضافية بالنسبة الى الوجودات الاضافية
المنتزعة من وجودات الممكنات في اعتبار العقل فقول بعض الناظرين ليس صدق الوجود
على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول بان يقال صار وجود العلة وجودا
فصار وجود المعلول وجودا محل تامل اذ يكفي في كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة
الى الوجودين ان يقال عرض لوجود العلة الوجود النسبي من غير عرض ذلك لوجود المعلول
والجواب ما عرفته مرارا وهو ان الوجود المطلق امر عارض لذات الواجب الذي
هو الوجود ولوجودات الممكنات ويجوز اختلاف الملزومات في الحقيقة فيجوز ان يكون
وجود الواجب مقتضيا للاعروض ووجودات الممكنات غير مقتضيات لذلك وتفصيله
انه قد ظهر من كلام الشارح ان في الواجب امران ذاته الذي هو الوجود والوجود المطلق العارض
له وفي الممكنات ثلثة اشياء الماهية والوجود العارض لها والوجود المطلق الخارج
عن المقول عليه وعلى وجود الواجب بالتشكيك ووجود الواجب يقتضي اللاعروض في الوجود

الذي هو عين الذات م

المطلق العارض له لا يقتضي شيئا من العروض واللاعروض ومهية الممكن لا تقتضي عروض الوجود لها او اللاعروض وكذا وجوب احد العروض للممكنات يستند الى علة خارجة وقال الحاكم في تفسير كلام الشارح لا نم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو مم بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن العروض كما في النور والحرارة وفي قوله لوجود الممكن يقتضي العروض نظر لان وجود الممكن اذا اقتضى ذاته ان يكون عارضا لمهية لم يكن عروض الوجود للمهية مستندا الى علة خارجة فيكون واجب الوجود لذاته هف وقال بعض الناظرين بعد نقل عنوان كلام الشارح اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب ايضا او ان الوجود المطلق لا يقتضي شيئا بل المهيات تقتضي العروض وفيه نظر لان اقتضاء الوجود المطلق لذاته كونه عارضا يقتضي استغناءه عن العلة في العروض وكون مهية الممكن مقتضية لعروض الوجود لها يقتضي كونها واجب الوجود لذاته ثم قال والحق ان يفصل ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افراده للمهيات او لا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه او لا عروضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتامل انتهى ولعل قوله فالجواب ما ذكره الشارح اشارة الى ما ذكره الحاكم في بيانه وقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ما في جوابه من الوجهين فتدبر وايضا لو كان الوجود مشتركا وبناء على ما ظنه يمكن ان يكون مراده ان الوجود على تقدير التساوي

عروضه

بحث بديهية التشخيص

وعروضه للممكنات معلل بعلة لكن يمكن ان يكون مهية الممكن مما يصلح لعروض الوجود لها وانما ذات الواجب فلا يصلح لعروض الوجود له فعدم عروض الوجود له لا يكون معللا بعلة بل انما يستند الى ذات الواجب فيكون عروض الوجود لذات الواجب امرا مستحيلا بالذات فلا يكون مستندا الى سبب فقوله اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب الى آخر ما ذكره ليس المراد منه ان عدم العروض مستند الى علة عدمية ولا يحتاج الى علة وجودية بل المراد عدم احتياجه الى سبب اصلا بناء على ان العروض ممتنع بالنسبة اليه فقوله عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب المراد منه نفي سبب سواء كان امرا وجوديا او عدميا والضعف الذي يشعر به كلامه بناء على ان الشارح غير موافق للتحقيق عنده وقال الحاكم في توجيه كلامه سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى سبب العدم اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا قال ويمكن ان يقال هب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نم انه قبيح فان فرض ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية وقال بعض الناظرين فيه ان تجرد وجود الواجب هو منشأ الواجبية عند الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لنا ان نرجع هذا الى امر وجودي وهو كون الواجب موجودا لذاته فتامل انتهى ولا يخفى ان الظاهر ان الكلام في العروض واللاعروض الذي هما وصفان للوجود لا في الامر الذي هو منشأ لانتزاع احد الامرين فاللاعروض هو الوصف الذي ينتزع

من الوجوه وح فاد عاكون ذلك مناط الواجبية بمعنى توقف الواجبية عليه محل نظر واد عا انه
الاستلزام غير نافع في غرضه لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قال
بعض الناظرين لا يخفى ان الكلام انما هو في التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث ولا ينافي تعقل
ماهية الوجود بل يستلزمه فيما نقله الامام ليس استدلالا على المغايرة بين الامرين بان
احدهما معلوم والآخر غير معلوم لان الماهية في صورة الشك كما علم على تصورها كذا الوجود
وكما ان الوجود ليس معلوما على التصديق بثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق وهي
ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بانا نعقل الماهية ونغفل عن وجودها مثل ما ذكره
الامام لا دليل الشك فتأمل انتهى ولعل غرض الامام ان المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم مطلقا
سواء كان في العلم التصوري او التصديقي والتمثيل بناء على انا نعقل ماهية المثلث
ونشك في التصديق بثبوت المثلث وكل ما كان ذاتيا لها الماهية ثابت مع انا نشك في ثبوت الوجود
لها فلم يكن عينها ولا ذاتيا لها ثم انه اعترض على قول الشيخ واعلم ان عبارة
الشيخ في هذا المقام هكذا لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليس هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود ومرجعه الى شرطية هي ان الماهية بنفسها لو كانت سببا للوجود لكانت الماهية
متقدمة في الوجود على الوجود والتالي باطل وبيان الشرطية ان الماهية سبب للوجود
بحسب هذا الفرض وكلما كان سببا للوجود فهو متقدم في الوجود على الوجود فيكون
الماهية كذلك وقال الامام فاما الحجة التي عول عليها الشيخ في بيان انه لا يجوز ان يكون

وجود الله تعالى زائدا على ماهيته فتتبع مقدماته مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها
لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم
وبيانه من وجهين الاول انا سنبين في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول
بالذات ان اريد بها كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة بالوجود
على المعلول يرجع حاصله الى ان العلة لا يؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا امر
على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود
آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد
بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به انتهى وقوله فهذا
هو المصادرة على المطلوب الاول فيه مناقشة لان المطلوب الاول ان الماهية التي هي
هي الوجود بنفسها لا يكون علة لوجودها والمأخوذ في الدليل ان كل علة لا يؤثر في المعلول
الا بعد وجودها وليس هذا عين المطلوب الاول لكن غرض الامام ان من يقول ان الماهية
بنفسها علة لوجودها لا يسلم قولنا كل علة لا يؤثر في المعلول الا بعد وجودها ومن شك
في الاول يشك في الثاني لا محالة فيكون اثبات المطلوب به في قوة المصادرة على المطلوب
الاول ثم لا يخفى ان كلام الامام مناف على سباق الاستفسار لكن ظاهر كلامه مشعر بانه
منكر للشق الثاني فانه يفهم منه انه لا يتصور معنى آخر غير الاول حتى يصدق به ولهذا حمله
الشارح على حصر المعنى في الاول ثم منعه وانكره بان الثاني مشروط بالتقدم لا عينه ولعل حاصله
ان تقدم العلة يرجع الى قوة لها بحسب المعنى المستفاد وكيف يكون للماهية علة لوجودها اولها قوله

وح بكون الثانى فى المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى فى نقل غرض الامام فتوجيهه
ان الشرطية الحاصلة على تقدير كون التقدم بمعنى التاثير انما هى قولنا لو كانت الماهية بنفسها علة
لكانت مؤثرة بالوجود وليس فيه افادة لحال المقدم المشكوك فيها ببيان حال المستفاد
منها بتوسطها حال المقدم كما هو طريقة اكتساب المجهول من المعلوم بل اعادة للمقدم فى التالى
باضافة لفظة بالوجود وهى غير مؤثرة فى اثبات المطلوب وهذا فى قوة المصادرة على
المطلوب وليس مقصود الش انه اعادة المقدم فى التالى من غير اضافة لفظ آخر فالمصادرة
المذكورة فى كلام الامام مما لم يكن مصادرة صريحة عبر عنه الش بهذا الوجه وعلى ما ذكرنا اندفع
اعتراضات المحاكم عن الش ولا تطيل الكلام بنقلها ولا حاجة الى التكلف الذى تحمله بعض الناظرين
وقال المحاكم فى نقل كلام الامام انه استفسر قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول
وقال ان اردتم بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون مؤثرة فى
الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود
الى آخر ما ذكره وفيه بعد للنقل اذ لم يذكر الامام مرجع الى ان قوله العلة متقدمة على المعلول
بالوجود اعادة للشرطية المذكورة وهى انه لو كان علة كانت متقدمة بالوجود لانه كان على
التقدير ان مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير المذكور ان الماهية لو كانت علة للوجود
لكانت مؤثرة فى الوجود بالوجود وقوله العلة متقدمة قضية كلية يصلح للاحتجاج بها على الشرطية
... على الامام ... فكلام ليس على ما ينبغى وذكر المحاكم ان
... المراد بالتقدم الذاتى هو الترتب العقلى فان العقل يحكم كان العلة لابد
[illegible]

الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالى لان معناه
ان الماهية لا يكون مؤثرة فى الوجود صح

انه اعادة التالى ولا الامر كذلك فى نفسه
وقال بعض الناظرين ولا يخفى عليك ان ما ذكره
الامام صح صح

ان كون التاثير هو معنى التقدم
انتهى فيه نظر لان حاصل الشرطية
على التقدير صح

ان يوجدا ولا وبالذات ثم يصدر عنه شئ وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا
لا نم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان
تاثيرها فى وجودها مشروطا بالوجود وهو ثم بل تأثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل
ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود لا يكون مؤثرا فى الوجود بشرط الوجود والعلم
به ضرورى انتهى وحاصل ما ذكره توضيح لما ذكره الش لا افادة جديدة ثم لا تخوان انكار
الامام للشرطية المذكورة لا وجه له اذ العقل الصريح شاهد بان علة الشئ ومقتضيه لابد ان
تكون بحيث اذا فرض انتفاء المعلول لم يكن العلة عدما ولا شيئا صرفا واذا فرض الوجود
معنى مغايرا للماهية مستفادا عنها وفرض انتفاؤه كانت الماهية عدما صرفا ولا شيئا محضا فكيف
يكون مفيدا للوجود المغاير لها بلا فرق بين الوجود المغاير للماهية ووجود مغاير لما هو الموهم
الامام حيث قال فان قيل لم لا يجوز ان يؤثر الماهية قبل الوجود فى وجود نفسها قلنا لا يجوز
ان يؤثر تلك الماهية قبل وجودها فى وجود العالم ولا يجوز الا يستند الوجود الا الفاعل
على وجود الفاعل قلنا البديهة فرقت بين الموضعين فانا بالبديهة نعلم ان الشئ ما لم يوجد
لا يكون سببا لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد فى ان يكون الشئ موجودا فى ذاته المعقول
فى قولنا الشئ انه موجود بذاته ان ذاته تقتضى وجود نفسه واذا قد ثبت بديهة
الفكر بالفرق صح كلامنا انتهى كلامه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى
الى آخر ما ذكره ليس غرض الشارح ان الحصة الموجودة من الماهية فى العقل تعرض لها الوجود
الخارجى فان ذلك ظاهر البطلان لان الحصة الموجودة فى العقل بعينها لا يصير موجودة
فى الخارج ولا يعرض لها الوجود الخارجى لان الوجود فى الخارج حصة اخرى من الماهية ولعل

غرضه ان الماهية والوجود [illegible] غير متمايزين في الخارج بحيث يمكن [illegible] واحد منها موجودا
منفردا او واحد [illegible] والا لم يكن مقبول [illegible] متمايزا عنها في المدرك [illegible]
يدرك نفس الماهية ويدرك الوجود لا بصورة العقلية [illegible]
الصورة العقلية من الماهية بمعنى انها تخرج منها فالقول انه يجوز في العقل [illegible]
الماهية الحاصلة في العقل بعينها تقبل الوجود الخارجي [illegible]
في الماهية اما ان يكون عين الوجود او جزءه او غيره [illegible] الماهية واجب الوجود
على ما ذكرنا سابقا [illegible] ان يكون الوجود [illegible] حقيقة
باطل على ما بينا سابقا وانه يستلزم المغايرة الخارجية [illegible] التحقيق
الذي قصده الامام وقال المحاكم [illegible] الامام [illegible] ما ذكره تفصيلي [illegible] وهو منع الملازمة
[illegible] ذلك بوجهين احدهما [illegible] ان لا يكون الماهية [illegible] الوجود ولوجوب
تقدم القابل بالوجود اللازم باطل [illegible]
كذلك في العقل فلانم انها ليست متقدمة [illegible] متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان
الماهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود [illegible] انه اريد انها قابلة للوجود في
الخارج فلانم ذلك وان لم يكن قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود والوجود وجود منفرد
كان في الفصل [illegible] وهو ما اشهر [illegible] على ما ذكرنا في تفسير كلام الشارح
وقال بعض الناظرين ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من الترديد غير ملائم للفظ
الشرح بل الحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج
او في صورة كون القبول في الذهن لا تخلف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود لان القبول

من قطع النظر عن الآخر

59

[illegible] في الذهن [illegible] القابل [illegible] ولا يمكن [illegible] في العقل [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] في الخارج [illegible]

[illegible]

منها معنى الزوجية ونفس معنى الزوجية غير حاصلة بالفعل واما الوجود فلا يمكن انفكاك الماهية عنه فانه وان امكن حصول الماهية في العقل من غير ملاحظة ونظر الى الوجود لكن الماهية الملحوظة مخلوطة بالوجود حقيقة وان لم ينظر العقل اليها وجوده بالفعل اذا تمهد هذا فنقول العلة لابد لها فيما يمكن فرض حصولها كذلك منفكة عن المعلول بحيث لا يكون عدما صرفا ولا شيئا محضا ولو كان ذلك في العقل لان المعلول منها تابع لها وهي مستقلة بدونه فان فرض انها العلة انفكاكها عن المعلول في الخارج فلابد من جواز ان يدرك كلها العقل منفكة عنه لا بمعنى مجرد ان يلحظها من دون ملاحظة بل بمعنى ان يلحظها بحيث لا يكون الملحوظ متصفا مخلوطا به وهذا لا يمكن في الوجود المطلق بل في الوجود الخارجي ايضا فان الماهية اذا كانت علة للوجود الخارجية وظاهر ان عليتها له ليست بحسب تحصلها في العقل بل في الخارج فلابد من امكان فرض حصول الماهية بحسب تحصلها الخارجي منفكة عن الوجود الخارجي ولو في العقل بحيث يدرك العقل وهي الماهية من حيث التحصل الخارجي عارية عن المعلول الذي هو التحصل الخارجي مع انه لا يمكن ذلك فمقصود الشيخ ان الماهية لا تنفك عن الوجود اصلا ولما ذكر ان الماهية يمتنع ان تتصف بصفة من غير اقتران الوجود والعدم وكان ذلك يوقع في الوهم ان الماهية تنفك عن الوجود كما انها تنفك عن الصفات المذكورة اشار الى ازالة الوهم بقوله عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اتصافها بصفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاعتبار يعني انتزاع الصفة عن الماهية او الحكم بالاتصاف في معنى كون الصفة بالقوة ثم رتب على لزوم الوجود للماهية عدم كونها علة له وكان المحاكم غفل عن مقصود الشيخ لغموض المقصود واجماله في البيان فحمل كلامه على معنى قوي المنافرة والبعد عن تطبيق كلامه عليه فقال الثاني يعني

الاعتراض

الاعتراض الثاني للامام المحقق بما ذكره الشيخ ان ماهية الشيء يجوز ان تكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لكان العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود ولم يكن مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة حال عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لا دخل لها في عليتها بل المراد ان الماهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على التعيين كما انه [illegible] وياتي للزوجية فان الزوجية مقتضية [illegible] سواء كانت في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له فالماهية تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية انتهى ولا يخفى شدة بعده عن كلام الشيخ   الشيخ واجب الوجود المتعاين اه

الاحد في تحرير كلامه ان يقال قد ثبت بالدليل ان الواجب موجود ووجود غير المتعين بدون وجود المتعين غير متصور فلابد من ان يكون موجود متعين واجب الوجود ولعله من المقدمات الموضوعة عند الشيخ ان معنى وجوب الوجود بعينه الوجود المتأكد الواجب في الخارج موجود في الخارج كما صرح به الشيخ في الشفاء وانه معنى واحد غير بالعدد ولما علم من ذلك ههنا انه يجب ان يثبت بالدليل كونه واحدا بالعدد فسيجيء الكلام فيه وح نقول واجب

الا ان يقال مقصود الشيخ في هذا الفصل اثبات امرين احدهما توحيد واجب الوجود ثم [illegible] وثانيهما ان تعين الواجب عين وجوده الذي هو عين ذاته
منه

الوجوب المتعين لا يخلو اما ان يكون متعينا بنفس معنى وجوب الوجود او بمعنى آخر غيره زائد عليه
والاول يستلزم ان لا يكون واجب وجود آخر غيره وان لا يكون تعينه زائدا على وجوده وهو
المطلوب والثاني يستلزم ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهو محال فنقض
قوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود ان تعينه بنفس كونه واجب الوجود كما
اشار اليه الشيخ في التعليقات حيث قال السبب في وجوب ان يكون واجب الوجود
واحدا هو ان الذي يتشخص اما ان يكون ذاته علته واما ان يكون غير ذاته علته فان كان
ذاته علته لم يصح ان يتكثر اشخاصه لانا اذا قلنا ذاته علة تشخصه كانا نقول تشخصه
في ذاته فيكون ذاته وتشخصه شيئا واحدا واما ان يتكثر بصفات مختلفة فيكون تلك
الصفات علل وجود تلك الاشخاص فيكون وجوده الشخصي متعلقا بعلل وواجب الوجود
بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود بغيره انتهى فالقسم الثاني ان يكون تعين الواجب
بامر غير نفس كونه واجب الوجود والذي قصد الشيخ الزامه على هذا التقدير ان يكون
ذات الواجب وتشخصه المتعين متعلقين فيها معلولا للغير لا مجرد كون تعينه معلولا او الذات
من حيث التعين معلولا وما يلزم يحتاج الى دليل وتقريره ان الواجب على هذا التقدير كان
له معنى وجوب الوجود والتعين الزائد عليه فلا يخلو اما ان يكون معنى وجوب الوجود
الذي هو عين الوجود لازما لمعنى التعين بمعنى ان التعين مقتضيا للوجود المتعين
واما ان يكون معنى وجوب الوجود عارضا لمعنى التعين واما ان يكون معنى التعين عارضا للوجود
لانه عين ذاته الواجب او صفة لهم وعلى الاول اما ان يكون التعين ماهية او صفة ماهية وعلى التقديرين يلزم ان يكون

وجود الواجب

وجود الواجب لسبب ماهية غيره او صفة ماهية وهو محال لما مر في الفصل السابق واليه اشار
الشيخ بقوله لانه ان كان وجوب الواجب الوجود لازما للتعينه الا آخر ما ذكر في هذا الاحتمال
واطلاق اللازم على المقتضي غير عزيز خصوصا اذا ذكر حديث الماهية ولو جعلنا اللام في
قوله لتعينه وفي قوله لماهيته للتعليل لم يكن حاجة الى هذه العناية وبطلان هذا الاحتمال
يقتضي تعين احد الاحتمالات الباقية وكل منها يستلزم المعلولية فيلزم المعلولية على التقدير
المذكور وح فاثبات المعلولية بابطال بعض الشقوق والزام المعلولية في الباقي ويحتمل ان
يكون اللازم على التقدير الاول المعلولية ايضا ولم يصرح بذكره وسامح بايراد قوله وهو
محال اذ جعل اللام في قوله لازما لماهيته للتعليل فيكون بمنزلة التصريح بالمعلولية وحينئذ لزم
معلولية الوجوب لزم معلولية الشخص المتعين او معلولية الشيء معلولية وجوبه واما لزوم المعلولية
على التقدير الثاني فلان وجوب الوجوب لو كان عارضا لمعنى التعين كان لسببه الى
وجوب الوجود وعدمه متساويه فعروض وجوب الوجود الذي هو وجوده له معلل بعلة
خارجة وح يكون الواجب المتعين او ما يكونه معللا بعلة مفتقرا اليها لانه مفتقر الى
الوجوب المفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير اوما بالافتقار من المفتقر الى التعين الجائز
استناده الى الذات مع مضاعفة الافتقار من جهة الاحتياج الى التعين ايضا
واشار اليه بقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة يعني على ذلك التقدير
يلزم افتقار وجوب الوجود العارض للتعين الى الغير والواجب الوجود المتعين
بالواسطة وهو اولى بان يكون لعلة مما سبق والثالث يقتضي كون التعين لعلة

غير الوجود واليه اشار بقوله واذا كان التعين لعلة وهو عارض لمعنى وجوب الوجود
ولابد فيه ان يكون المعروض عارضا معروضا منها من حيث الخصوص كما بينه الشارح فلابد
للمعروض من تعين فان كان هو نفس ذلك التعين المعلول للغير يلزم ان يكون العلة لخصوصيته
لذاته وان ما يجب وجوده كان غيره فينقل الكلام اليه فما الزم الشيخ في القسم الثالث
ان يكون التعين لعلة وكان الالزام الذي قصده الشارح بان يكون ذات الواجب المتعين لعلة اضافه
اليه قوله فان كان ذلك الخ تصريح ما قصده وفيه وجه آخر وهو ان التعين اذا كان لعلة
وهو عارض مفارق فحال عدم العروض لا يمكن ان لا يكون للوجه تعين لعدم وجوده غير المتعين
فله تعين فاما ان يكون عين التعين العارض او غيره وينساق الكلام الى آخر ما ذكره ويلزم
في الشيء الاول الاستحالة خلاف المفروض ايضا وفيه وجه آخر وهو انه يلزم على هذا التقدير
ان يكون الذات الشخص المتعين لعلة لان التعين اذا كان عارضا مفارقا ففي تقدير
المفارقة يلزم عدم الذات اذ لا وجود لغير المتعين وما كان موجودا تارة ومعدوما
اخرى كان معلولا للغير وح يرجع الضمير في قوله فهو لعلة الى الذات المتعين ويكون قوله
فان كان ذلك بيانا آخر لتتمة الاقسام فان قلت ان ههنا احتمالان احدهما ان يكون وجوب الوجود
ملزوما للتعين مقتضيا اياه ووجه استحالته ان وجوب الوجود اذا كان سببا للتعين فلا يخلو
اما ان يكون سببا وهو بصفة الابهام او هو بصفة التعين والاول يستلزم كون المبهم
سببا للمتعين وهو باطل وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون متعينا بهذا التعين او بغيره
والاول يستلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى الثاني ينقل الكلام اليه وثانيهما ان يكون وجوب

الوجود

الوجود وهذا التعين معلولا لان لعلة واحدة موجبة لهما وهو محال لان نفس الماهية مع قطع النظر
عن وجودها لا تكون معلولا لشيء مع كون هذا القسم مستلزما للمعلولية وجهت الوجه
ما لم تتعين لم تكن علة لغيره حاصله ان واجب الوجود علة للغير ومتى كان كذلك كان متعينا
وهذا غير مناسب للمقام لانه لم يعتبر في معنى وجوب الوجود كونه علة ولم يبين ذلك ههنا
ببيان مع انه لا حاجة الى هذا البيان ولعل قول الحاكم واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن
متعينا لم يكن موجودا مبني على نفي وجود الطبايع ثم ان تعينه اما ان يكون هو اه
تحرير ما ذكره الشارح في تقرير كلام الشيخ ان تعين الواجب اما ان يكون لكونه واجب الوجود
لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود بناء على ان التعين الذي هو صفة
للغير لا يمكن ان يكون واجب الوجود بذاته والاول يقتضي انحصار الوجود في فرد واحد
والثاني يستلزم ان يكون ذاته المقدس المتعين بمعنى فرده معلولا وهو باطل بيان الاستلزام
ان الوجود اما ان يكون لازما للتعين او عارضا له او معروضا له او ملزوما له والكل يستلزم
لمعلولية الذات المتعين وهي محال اما لزوم المعلولية بناء على الاحتمال الاول فلانه لو كان
الوجود لازما للتعين كان بسبب جهة او صفة للماهية فيكون معلولا واليه اشار بقوله وعلى
التقديرين يلزم ان يكون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب جهة او بسبب
صفة اخرى وفيه تصريح باثبات معلولية الذات المتعين على التقدير المذكور فان وجود
الواجب لو كان معلولا يلزم معلولية الذات المتعين سواء كان الوجود عينا للذات
كما بينه الشيخ او قيل انه امر زائد على الذات كالامور الاعتبارية من المتكلمين ولا معنى لمعلوليته

لمعلولية الشيء سوى كون وجوده مستفادا من الغير ثم لما لم يكن معلولية وجود الواجب
مطلقا بديهي البطلان متفقا عليه حيث ذهب بعضهم الى افتقاره الى الماهية لوجودها
وانما المسلم الواضح استحالة استناد وجود الواجب الى امر خارج احتاج بيان استحالته الى
ما ذكر في الفصل السابق وبيان ان الوجود لو كان لازما للتعين كان بسبب ماهيته
او صفة انما على تقدير كون الوجود لازما لا يمكن ان يكون علة للتعين والا رجع الى القسم الاول
ويلزم خلاف الفرض ولا يمكن ان يكونا معلولا علة ثالثة خارجة لظهور استحالته فتعين
كون الوجود معلولا للتعين او هما معلولا علة ثالثة هي الذات والثاني يستلزم ان
يكون الوجود مستندا الى الماهية وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون التعين علة الذات
وح يلزم ان يكون الوجود معلول ماهية بل معلولا لامر خارج ايضا لان التعين معلول
وان لم يكن عين الذات يلزم كون الوجود معلول الصفة لان التعين صفة الذات وح
ان استند الى الذات يلزم استناد الوجود الى الماهية ايضا بالواسطة وان استند الى
امر خارج يلزم استناد الوجود اليه وهو افحش واشار الشارح الى تفصيل اقسام اللزوم
بقوله واعلم الى آخر ما ذكره هنا كي ليتبين حال الاقسام ويظهر ما ذكره وبين لزوم
المعلولية المستحيلة في الاحتمال الثاني بان عروض الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب
العروض والى التعين المعلول فيكون اولا بالمعلولية المستحيلة وبين المعلولية في الاحتمال
الثالث بانه يقتضي ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعل وجوب الوجود
متعينا بذلك التعين بيانه ان التعين اذا كان عرضا للوجود مغايرا فلم يكن مقتضيا الى الوجود

ولا الذات

ولا الذات فيكون عروضه للذات لعلة خارجة فيكون الذات الشخص المتعين معلولا لما جعله
متعينا بذلك التعين فيكون الذات الشخص معلولا لامر خارج ثم اكد بيان كاستحالته بان
التعين اذا عرض للوجود لا بد ان يكون الوجود متعينا فلا يخلو اما ان يكون تعينه بنفس
هذا التعين المعلول للغير او بغيره والاول يستلزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا
لعلة ذلك التعين وهو باطل وعلى الثاني ينقل الكلام الى ذلك التعين وذكر ان الاحتمال
الرابع مستحيل لاستلزام كون ذات واجب الوجود معلولا للغير دون الواجب
لا يمكن ان يكون وجود الواجب علة له بحسب الفرض فلا بد ان يكون التعين علة للوجود
او يكونان معلولا علة ثالثة والاول باطل بما ذكر سابقا فتعين الثاني وهو ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون العلة الثالثة هو الذات وثانيهما ان يكون غير الذات والاول باطل ايضا
ما سبق فتعين الثاني فيلزم المعلولية المستحيلة وذكر المحاكم في تقرير كلام الشارح ان تعينه اما لكونه
واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المطلوب والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا
او معروضا له او ملزوما والكل محال الى هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان
لغيره لكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون الواجب الوجود
المتعين معلولا للغير وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما
لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب
الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا

ولم يبين ذلك اكتفاء بما سبق في المقدمات
وبيانه في التعين اذا كان لازما للوجود
الواجب مع كونه معلولا للغير
صح

او ملزوما والكل محال انتهى وانت خبير بان اللازم من كون تعين الواجب بغيره كونه واجب
الوجود بديهه بحيث لا يحتاج الى دليل معلولية التعين ومعلولية الذات من حيث التعين ومعلولية
مجموع الذات مع التعين لا معلولية الذات المتشخص اذ لم يثبت بعد اتحاد التعين مع الذات فيجوز
استناد التعين على تقدير معلوليته الى الذات واتحاد الوجود مع الذات غير مسطور في هذه المرتبة
من الاستدلال فلا يلزم من استناد التعين الى الذات استناده الى الوجود حتى يلزم خلاف
المفروض اذا كان معلولية التعين باعتبار استناده الى الذات لم يلزم معلولية الذات
المتشخص حتى يتأتى ذلك بدليل ثم قال المحاكم ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشيخ
والكل محال لا يعبد عن التقريب اذ التقريب ان يقال وايا ما كان يلزم ان يكون
الواجب الوجود لازما كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك محال لا يناسب
التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلث مواضع اخر
اما اولا ثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا
لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بتعين ذلك التعين لزم ان يكون
الوجود الواجب المتخصص معلولا بعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال
انه يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثم الى الدليل فكيف صار شيء
في هذه المواضع غنية بنفسها انتهى اما حديث مناسبة التقريب مع كون الامر فيه خفيا
يمكن ان يقال قوله وكلها محال اي في كل التقريب غير مذكور اكتفاء بالظهور وذكر
ذلك في خصوص الاقسام والغرض منه بيان الواقع من استحالة المعلولية المذكورة واما

الشرطية

واما الشرطية المذكورة في كلام الشيخ ان كان وجه نوع واجب الوجود لازما للتعينه صار الوجود
لازما لمهية غيره او صفة ففسر الشارح الثاني في هذه الشرطية بمعنى كون الوجود بسبب مهية او بسبب صفة
حيث قال وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعينه الى آخر ما ذكره
وكون الوجود معلولا في قوة كون الذات الشخص معلولا فيكون هذا مناسبا للتقريب
وقوله وذلك محال ليس الغرض منه التقريب واما حديث ذكر تلك المقدمة في ثلثة مواضع
فانت خبير بجوابه اذا احطت خبرا بما ذكرنا في تفسير كلام الشارح بما يندفع كلا نظاره واما حجة
اما الوجه المتخلف الذي اورده بعض الناظرين لكن يتوجه على كلامه شيء وهو انه لما ابطل كونه
التعين ملزوما للوجود وكونه عارضا له وكونه معروضا له لم يبق قسم رابع لان التعين والوجود
اذا لم يكن شيء منهما عارضا مغايرا للآخر كانا متلازمين وقد ابطل ذلك حيث ابطل كون
التعين ملزوما ثم قال المحاكم بعد الكلام المنقول عنه سابقا والصواب ان يقال اراد الشيخ
ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون
واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود
لكان معنى واجب الوجود لازما للتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال ومع
توجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون
دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة
اقتصار الشيخ في مواضع من الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم
والتعارض منها ما قال في ثامنه لا لهيات الشفاء لو احد مما هو واجب الوجود يكون

بل التقريب

ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون ذلك مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة
مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان
لانسانيته ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت لانسانيته ان يكون هذا بل اعطاه صار
هذا لامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت
لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست
الا هذا وان كان تحقق هذا المعين لهذا المعين لا من ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه
هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف
فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط انتهى وانت خبير بما ذكرنا
سابقا بان الاستصواب الذي ذكره ليس بمتجه وانه لا حاجة في توجيه كلام الشيخ الى لما ذكره
ما ذكره وانه بدون ذلك متجه ولا حاجة الى التزام السقوط ولا يخفى على من نظر في كلام
الشيخ في الشفاء والنجاة وكتاب المبدا والمعاد ان غرضه في مثل هذا المقام مطلبان
احدهما ان ذات واجب الوجود لا يمكن ان تكون لغيره وتفرع عليه ان واجب
الوجود لا ند له وثانيهما ان واجب الوجود ليس له شريك في وجوب الوجود وتفرع
عليه ان الواجب لا شريك له والدليل الذي نقله عن الشفاء جار على المقصود الاول
حيث قال وبالجملة ان نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره
وذلك لانا الواحد على ما هو الى آخر ما نقله المحاكم ثم ذكر بعد تخلل كلام يدل على ان حقيقته

الاول

الاول غير مشارك فيه فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال ايضا
فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه بعده بوجه من الوجوه لا كالمعنى المتفق
ذا الانواع ولا كالمختلفي الحقائق ذا الانواع واشتغل بالاحتجاج عليها الى ان قال فتبين ان
وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له وقال في النجاة ولا يجوز ان يكون نوع
واجب الوجود لغير ذاته واستدل عليه بنحو ما ذكر في الشفاء الى ان قال فتبين من هذا
ان واجب الوجود بذاته لا ند له ولا مثل له ثم ذكر عدة من المسائل متعلقا بالواجب
ثم قال وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة هي ان مرتبته من الوجود وهو وجوب
الوجود ليس الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ولم يتعرض لهذا ثم اشتغل
بالبرهان الى ان قال فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه وفي المبدا والمعاد
نحو ما في النجاة لكن اورد المسئلتين في فصلين والكلام هيهنا مسوق للمسئلة الثانية كما وما في الشفاء
فلا دلالة في عبارة الشفاء على مقصود المحاكم واعلم ان الغرض من هذا التحقيق
بيان ان الوجوه التي يعتبر في كون الشيء ملزوما حتى يستفاد من اعتبار ذلك فيما نحن فيه
كون الوجود لسبب الماهية او لسبب صفة لها وحاصل قوله وعلى تقدير كون الوجود
لازما للتعين اي ان على هذا التقدير لا يمكن ان يكون الوجود علة لما ذكر وعلى التقديرين
الاخرين يلزم ان يكون الوجود معلولا واذا اعتبر وفتش عن حال معلوليته يلزم ان
يكون معلولا للماهية او لصفتها لانه لا يمكن ان يكونا معلولين لعلة خارجة فاما ان يكونا معلولين
لعلة واحدة هي الذات وح يلزم ان يكون الوجود معلولا للماهية او يكون الوجود معلولا

التعين وح ان كان التعين عين الذات يلزم ان يكون الوجود معلول الماهية وان كان
التعين غير الذات يلزم ان يكون الوجود معلول الصفة وحيث ذكر ان التعين معلول الغير ولا
ان يكون معلولا لامر خارج عن الذات لزم كون الوجود معلول الماهية بالواسطة على هذا التقدير
ايضا وحاصل التحقيق الذي ذكره الشارح ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزؤه
علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة والملزوم في صورة يكون
الملزوم علة موجبة للازم ظاهر وكذا في صورة يكون جزء الملزوم علة موجبة للازم لان الملزوم
مستلزم للجزء والجزء مستلزم للازم فيكون الملزوم مستلزما للازم وكذا في صورة يكون الملزوم
معلولا وكذا في صورة يكونا معلولي علة واحدة موجبة لهما اما في صورة يكون الملزوم للازم ح
علة او معلولا لجزء اللازم فاللزوم غير لازم لان علية الملزوم او معلوليته لجزء اللازم
لا يقتضي استلزامه لجزء الاخر للكل ويمكن ان يتكلف في توجيهه بان المراد بالمساوي ما كان مساويا
للازم وقوله اللازم متعلق بقوله علة ومعلولا او معلولا فقط يعني معلوليته بالنسبة الى
اللازم او الى جزئه وفيه ان عليته ومعلوليته بالنسبة الى الجزء غير مؤثر في تحصيل معنى اللزوم
وذكر بعض الناظرين انه قيد المعلولية بالمساواة لان المعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة
فلم يلزم من الشيء معين منها الا بشرط المساواة وفيه ان العلة حقيقة هو الامر المشترك
بين الامور المختلفة فلا حاجة الى القيد ثم قال قوله او لجزء منه معناه ان الملزوم معلول
لجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا للازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم فقط والمعلولية
ينقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم والى ما هو بالقياس الى جزئه اذ المساواة لجزء اللازم

لا دخل له

لا دخل له في اللزوم اذ كون الشيء مساويا لجزء اللازم ملزوما له لا يستلزم كونه ملزوما للازم
لجواز كون الجزء اعم وفيه ما فيه واعلم ان الملزوم او جزءه اذا كان علة للازم لا بد
ان يكون علة موجبة حتى يحصل اللزوم واذا كان معلولا لا يعتبر الايجاب لان المعلول
ملزوم للعلة وان لم يكن العلة موجبة له والشارح حيث اعتبر العلة والمعلول ثم التقييد
بخصوص الايجاب وعدمه بل اعتبار ذلك موكول الى النظر في خصوص المواضع
المواضع وقال المحاكم قوله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا آه فيه بيان للشرطية
القائلة ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما للماهية او غيره او صفته
وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولي
لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب
معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون
الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته
فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة
الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك بما بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم
او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير
لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما معلولان ولما كان
يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير
ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير

ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال ثم قال المحاكم وفيها
نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون
الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يقتضي استحالة
كون الوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه انتهى والجواب
ما ذكرنا من ان المقصود من قوله اعلم ليس بيانا للملازمة بل يكفي ان يوخذ منه مقدمات
يستنتج منها الملازمة فعدم ذكر التقريب فيه صريحا غير ضائر وقال بعض الناظرين في الجواب
اقول ما ذكره اولا مولانا لبيان الملازمة حيث قال لان التعين اما ان يكون هو الماهية وههنا
يريد اثبات افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر عند نفسه وليس هو بصدد
توجيه كلام الشيخ لانه وجهه اولا انتهى وفيه نظر لان الملازمة التي ادعى المحاكم ان قوله
واعلم بيان لها قولنا لو كان الوجود لازما للتعين كان بسبب ماهية او صفة ماهية ولم يذكر الشيخ
سوى انقسام التعين الى الاقسام ولم يذكر ما يقتضي كون اللزوم على وجه سببية التعين ثم قال
المحاكم الوجه الثالث ان الذي ثبت فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علية احدهما
للآخر او كونهما معلولين لعلة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم
للتعين مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم
فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما
احتياج الى الآخر فكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما
لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما

للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة
اللازم فلا دليل على شيء مما ذكر في بيان الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة
ولا دخل لشيء منها في ما نحن بصدده لان مفهوم شرط في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط
اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزئه
او اللازم او جزئه وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على
علية الملزوم للازم او على العكس وباقي الاقسام مستدرك انتهى ولا يخفى انه مستحق
في بحث تلازم الهيولى ان المعتبر في التلازم ان يكون احدهما علة للآخر او معلولا
او يكونا معلولي علة ثالثة وقد عرفت ان ما ذكره الشيخ هناك غير انه لا بد من حاجة
بينهما ولا يكفي المعلولية لثالث من غير ارتباط بينهما غير تام ههنا حيث لم يعتبر التلازم
من الجانبين بتغير الدليل فانه بقي احتمال ان يكون جزء الملزوم علة للازم او معلولا
له وليس المقصود ان الحجة التي ذكرها هناك جارية ههنا بعينها بل المقصود ان تغير الحجة المذكورة
هناك بنوع تأمل فيه حتى يظهر المقصود ههنا وان كان بنوع من التغير والاختلاف
وتفرع الحجة عليه ثم قوله مفهوم شرط في اللزوم الخ فيه اختلال لان بعض الاقسام التي اعتبر
فيها متداخل مكرر وبعضها متروك وبعضها متناقض وقسم منها وهو كون جزء الملزوم
علة للازم وكون جزئه معلولا له ليس بمستدرك والوجه ان يقال ظاهر العبارة انه شرط
في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول
احدهما اما الملزوم او جزئه او اللازم او جزئه وعلى الاولين فالعلية اما بالنسبة الى اللازم

قوله والدليل دال على علية الملزوم للازم او بالعكس [illegible] ان يكون الملزوم علة للازم او معلولا [illegible] احدهما [illegible] ان يكون [illegible] الملزوم [illegible] اللازم [illegible]

او بالنسبة الى جزئه وعلى الاخيرين فالعلية اما بالنسبة الى الملزوم او الى جزئه فهذه اقسام
تسعة والاربعة منها غير صحيح ثم قال المحاكم الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على انه لا محالة
عليه لا تنحصر الا علية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم
من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول
انتهى ويمكن ان يقال على تقدير ان يكون الوجود علة للتعين لا يخلو اما ان يكون علة موجبة
له ام لا والثاني باطل لما سيبطل به القسم الثالث والاول يتحقق عود القسم الاول وقال
بعض الناظرين في الجواب بما ذكره الشارح من العود انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب وهو
(في الهامش: في التعين وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب ص)
ظاهر البطلان انتهى وفيه ان حاجة التعين الى الغير غير الوجود ماخوذ في المقسم وقد تقدم بطلانه
بالدليل فكيف يسوغ اخذ بطلانه موضوعا مسلما فتدبر ثم قال المحاكم الوجه الخامس ان
المقدر لزوم معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا
للتعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لمهية او صفة وجوابه انه مبني على ان
الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود
متعين بالتعين فيكون واجب الوجود موجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب
وجود الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره
وانه محال وايضا اذ ليس التعين الا الوجود الواجب سوى منحصر فيها الاقسام الاربعة
والكل محال انتهى وقال بعض الناظرين في جواب السؤال بقوله الجواب الحق ان المراد
بواجب الوجود هو الواجب الوجود الدليل عليه ان الشيخ يذكر وجود الواجب

موضع

موضع وجوب الوجود في هذا الموضع واما ما ذكره من الجواب فمردود لانه اذا كان
بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اي عين حقيقته تعالى وقد فرض المهية عند قول
الشارح ره الوجود لسبب المهية مهية الواجب فعلى تقدير كون التعين هو المهية يكون
الوجود عين المهية لا يتصور التلازم والعلية بين التعين والوجود حتى يلزم كون الوجود
بسبب المهية بل بناء الكلام هيهنا على الاغماض عن عينية الوجود له تعالى وقطع النظر
عنها هذا اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان
بناؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلائم ما سيذكره الشارح ره من ان التلازم الذي كان الكلام
فيه انما هو بين واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود
اعتباريا انتهى وفيه انه لم يعتبر التلازم اولا الا بين الذات والتعين في هذه المرتبة
لم يعتبر كون التعين عين الذات حتى ينافي اعتبار التلازم وانتهاء الترديد والتقسيم الاول الى
غيره فلا يكون ضائرا نعم يرد على المحاكم ان هذا الوجه لا يلائم قول الشارح وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود الواجب لازما له كون الوجود لسبب مهية او لسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان
ذلك في الفصل المتقدم لان اللازم على هذا التقدير اذا كان التعين عين الذات ان يكون
الوجود الذي هو عين الذات معلولا للذات على ان الحكم في استلزام اللزوم العلية المذكورة
(في الهامش: والذي ابطل في الفصل السابق لم يكن الوجود امرا مغايرا للذات معلولا للذات ح)
غير ملائم ثم قال المحاكم فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض
على التقدير الاول ايضا فاذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا
كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس بعلة

والتعين لعلة فيها غير ان فيتفرض عليها التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته
فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يتفرضان عليها انتهى ورده بعض الناظرين
بانه على تقدير كون التعين لازما لوجوب الوجود معلولا له لم يلزم الا وحدة الواجب في نفس الامر
محذور لا يثبت المطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطل بالتفصيل
المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى عنه اذ هيهنا احتمال اخر وهو ان يكون
التعين عين ذاته وح لا يتصور التلازم والعلية واما ما ذكره من الجواب فظاهر انه راد التقدير
الاول على ما صرح به الشارح ان يكون التعين معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لا انه عينه والعجب منه
انه نسي ما ذكره آنفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يتعين الا علية في احتمال لكن
القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين انتهى ثم قال المحاكم فان قلت لا نم ان
واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لانحصر في ذلك المتعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود
ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع
يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب
عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع يكون له حقائق مختلفة فيكون
الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود
المطلق بل هو عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقائق مختلفة
فلا يلزم الاشتراك مطلق الوجود لفظا انتهى ولا يخفى ان البرهان المذكور هيهنا على التوحيد
وسائر البراهين المذكورة في كتب الحكماء يتوقف على مقدمتين يعلم بديهيون البداهة فيهما

ولذلك

69

ولذلك اخذهما الشيخ وضعا احدهما ان وجوب الوجود او موجود هو ظاهر اذ ظاهر
ان العقل اذا انتزع امرا ولم يلاحظ في الحقيقة الوجوبية شيئا كان لها وجود متميز عن مقابل
للعدم وكان من شأنه شأن كل موجود وسبيله سبيله حيث يحكم بوجوده ويميز حاله
عند العقل عن عدمه وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال الا يخلو اما ان يكون لقولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة ثم هو عينه او لا حقيقة بل هي باطلة الحقيقة وتصحيحها وثانيهما
ان معنى وجوب الوجود معنى واحد لا يمكن ان يكون معانيه مختلفة ليست اعني الوحدة العددية
بل اعم منها ومن الوحدة النوعية والجنسية وقد اخذه الشيخ بالقوة وضعا وسلبها غير
اقام برهان عليه على وجه اخص مما ذكرنا حيث قال في الشفاء وجوب الوجود لا يجوز
ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجه من الوجوه لا تختلف الحقائق والانواع ولا تختلف الحقائق
والانواع اما اولا ذلك فان وجوب الوجود لا مهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن
ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود انتهى والمستفاد من هذه
العبارة ان الاختلاف في وجوب الوجود باعتبار المهية المقترنة به لا في نفسه فعند عدم
المهية لا اختلاف في معنى وجوب الوجود وحاصله انه لو كان امران خاصان لم يكن
حقيقة شيء منهما محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون الحقيقة له وجود لا من الوجود
والعقل يحكم الشيء ذو وجود والاول كذلك والظاهر ان هذه المقدمة المذكورة
بديهية لا يحتاج الى برهان كما ادعاه جماعة ونبه عليها انما نتراد ركنا الوجوب الوجود الواقع
الذي هو منشأ الاثار والاحكام ووضعناه لليكم لا يحصل في الذهن الا معنى واحد

لا يكون

فلو فرض واجبي وجودين فلا شك ان المدرك من وجوب الوجود في كل منهما معنى
واحد فلا يخلو اما ان يكون المدرك بالعقل اصل معنى وجوب الوجود وان لم يكن مدركا
بالكنه اذ وصف من اوصافه واعتبار من اعتباراته والثاني باطل لان ادراك
الوصف على وجهين احدهما ان يكون مدركا بنفسه من غير ان يكون آلة لملاحظة معنى آخر
والآخر وجعله مما ليس كذلك الا ولى الواقعي بان يكون الوصف ههنا آلة لملاحظة الوجوب الوجود
الواقعي المتاصل والا و ههنا ليس كذلك لان ادراك الشي بالوصف يكون بحسب البداهة
او البرهان بحكم بثبوت معروض لعارض ثم لاحظ العارض وجعله آلة لملاحظة المعروض
والوجهان مفقودان ههنا فثبت وحدة معنى وجوب الوجود وبعد ذلك ينساق
البرهان المذكور ههنا وسائر البراهين المذكورة في كتب الشيخ والى صلاته يلزم اذن
ان وجوب الوجود معنى واحد موجود و ذلك المعنى موجود واجب الوجود ليس وجوده
زائدا على ذاته وكذا تعينه فثبت ان ذلك المعنى الواحد متعين بنفسه فلا تعدد فيه
واعلم انه ذكر الشيخ في بعض تصانيفه فيما نقل عنه ان هذا البرهان ينتج استحالة
وجود وجوبين متباينين المهية ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود موجودان نوع
كل منهما منحصر في شخصه وكونهما مشتركين في وجوب الوجود وهذا الاحتمال ان امتنع كان امتناعه
ببرهان غير هذا البرهان ولم اظفر به الى الآن ولا يخفى ان اشتراك الشخصين من النوعين
في وجوب الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون الاشتراك ذاتيا وقد ابطله الشيخ
في الشفاء وغيره بالا مزيد عليه وثانيهما ان يكون الاشتراك عرضيا والبرهان عليه مذكور

في الشفاء

بحث الفرض في ثانيهما ان يكون الوصف الحقيقي لو الاعتبار بل انه لا ملاحظ ه

في الشفاء وغيره فمن اراده فليرجع الى الفصل الرابع من ثامنة الهيات الشفاء والى النجاة
وغيرها وذكر انه يكون في كتاب المسمى بالكاشف محال مطلقا اما ان يكون نوعهما واحدا فلما مر
وان كان نوع كل منهما مغايرا للنوع الآخر فلان وجوب الوجود حينئذ اذ ذاك الا ان يكون
نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا فان مفهوم وجوب الوجود لا يختلف وان لا يكون
داخلا في حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا فلو صح وجود وجهين من نوعين لكان وجوب
الوجود عرضيا لازما لكل واحد منهما انتهى وقال الفاضل الدواني بعد نقل كلام صاحب
الكاشف اقول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة يصدق على كل منها
وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقائق معلومة الا بوجه واحد عرضي لها فان اراد بكون
مفهوم وجوب الوجود واحدا ان ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقائق فلا يستلزم وحدته
ان يكون نوعهما واحدا لان ما هو نوع لها هو تلك الحقائق لا الوجه المذكور وان اراد الموجه
به تلك الحقائق انفسها فلا نم الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذي الوجه لجواز
ان يكون امرا خارجا عن حقيقة ما هو وجه له نعم لو كان ما هو معلوم لنا كنه وجوب الوجود
لصح ما ذكره وانت خبير بسبيل دفع هذا الكلام بعد الاحاطة بما ذكرنا ولنرجع الى الكلام
المحاكم قال بعد الكلام المنقول عنه والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب
الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للمهيات
يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود في نفسه لا اختلاف فيه انتهى
وما نقله عن الشيخ مذهب الالهيين والمتالهين وقد مر بنا كلام متعلق به وننضد اليه

ان تعدد الواجب ه

بعض الاضافات ههنا ونقل اولا ما يناسبه من عبارات الشيخ وغيره قال في الشفاء

ان الاول لا مهية له غير الانية وساق الكلام الى ان قال ان واجب الوجود لا يجوز

ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما ويكون تلك المهية واجبة الوجود

فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها ثم فصل الكلام في هذا الباب الى ان قال فلا مهية لواجب

الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان

للمهية فلا يخلوا اما ان يلزمها لذاتها او للشيء من خارج ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع

لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال بل نقول ان كل

ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي

هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلوا اما ان يكون يلزم المهية

لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها لسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود

ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع المهية ويلزمها لنفسها فيكون الانية

قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات

قبله فيكون ال[illegible]وجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة

فكل ذي مهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات تلك المهيات

هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات

المهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف

عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانه ممكنة يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود

بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته

فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه

الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان

الكلي يحمل على كل شيء وذلك لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة

انتهى ووجه دلالة العبارة على ان الوجود عند الشيخ معنى واحد هو عين ذات الواجب

ثم ان الشيخ صرح في العبارة التي نقلنا عنه سابقا ان الواجب لا مهية له سوى كونه

واجب الوجود ورتب عليه انه لا يمكن ان يكون لحقيقته وجوب الوجود اختلاف

بعد وجوب الوجود وههنا ذكر ان الاول لا مهية له سوى الانية يعني الوجود وذكر ههنا

ايضا لا مهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وقال وهذه هي الانية ويلزم عليه

على سياق ما ذكر هناك ان لا يكون في الوجودات اختلاف بعد معنى الوجود وذلك

لا يستقيم الا بان يقال ليس للكل وجود حقيقي سوى ذات الاول وقوله فهو مجرد الوجود

مناف على سياق التخصيص ولو كان للكل وجود حقيقي غير الواجب كان ذلك الوجود

[illegible] ركا للاول في كونه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد وفي [illegible] لفظ الوجود

في العبارة تأييد للغرض وعلى هذا الحال الآتي في قوله يوجد به على الملابسة لا السببية ومعنى

قوله ان كان موجود هذه صفته تأييد للغرض كما لا يخفى على المتدبر وقال في الشفاء

ايضا الذي يكتسب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته

غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب

وكذا في قوله وكل شيء غيره فهناك زيادة صح

٧٠

الوجود بريء عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج
تركيبي انتهى وجه مناسبة العبارة للمطلوب انه يظهر من هذه العبارة ان كل ممكن من
حيث الوجود وباعتبار الوجود مركب ولو كان للممكن وجود سوى الاول لكان
وجوده ممكن بسيط من حيث الوجود فتدبر وعلى هذا السياق كلامه في التعليقات
حيث قال الحقيقة الاول معنى شرح اسمه او لازمه انه الواجب وجوده بذاته وانه
بحت وجوده لا ما له وجوده الى ان قال وهذه الحقيقة التي قلنا ان وجب الوجود
بذاته لازم لها هي الحقيقة المطلقة فان حقيقة كل شيء وجوده وحيث لا يكون معنى ما بالقوة
ام بل يكون اما وجود مطلق او وجود يكون وجوب الوجود من لوازمه يكون الحقيقة
المطلقة البريئة عن معنى ما بالقوة والاعدام ولهذا صار اخص الصفات به الوحدة
والحقيقة اذ لا شركة في هذين المعنيين ثم قال الواحد الحق اخص الصفات به فان الوحدة
مساوقة للحقيقة المطلقة اذ كل حقيقة سواها لا يخلو عن مهية وانية وبالجملة عن معنى الاثنينية
فهو الواحد المطلق والحق المطلق اذ لا واحد مطلقا سواه والوجود المطلق هو الحقيقة
وهو البراءة عن جميع ما بالقوة انتهى وقال في الشفاء ايضا وسائر الاشياء فان مهياتها
كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود يستحق العدم
فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك
كل شيء هالك الا وجهه وقال في التعليقات وجود كل موجود هو الاول لانه فائض
عنه ووجوده له هو وجوده مباين لسائر الوجودات ولا شيء اخص من وجوده

والحقيقة اه

وهو المفروض الثالث

٧٣

وهو المفروض الثالث راجع عن وجوده لغيره فهو غير مشارك في وجوده الذي يخصه وقال فيه
ايضا التقدم في المكان ان تفرض رتبة مثل رتبة الملك فيكون كل من هو اقرب اليه يكون اشد تقدما
وفي الفضائل غايات يكون كل من كان اقرب اليها يكون اشد تقدما وفي الزمان ان تفرض
فكل زمان ابعد من ذلك يكون اشد تقدما وتقدم الباري تعالى على العالم هو تقدم بالوجود
وبالقياس اليه لان الوجود شيء بالذات له هو نفسه واما بغيره فمن ههنا ثانيا وقال
الى رابعة فيما نقل عنه الاول كله وجود وهو كل الوجود ثم لا يخفى ان مقصود الحكماء بقوله
والحق في الجواب الى آخر ما ذكره ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود المتأكد ولا احتمال
في مجرد الوجود المتأكد بان يكون حقائق مختلفة جنسية او نوعية او عرضية ويتفرع احتمال
ان يكون الواجب الوجود حقيقة جنسية لها افراد متعددة او حقيقة نوعية كذلك
او امر عرضي فلا يلزم ترجيح الخصار واجب الوجود في فرد معين شخص ويحتاج الى اتمام الدليل
بان يقال حقيقة واجب الوجود الذي هو مجرد الوجود ان اقتضى التعين لزم الانحصار
والا كان التعين مغايرا للذات معللا وسياق الكلام الى آخره ويتم الدليل وينساق
الى المقصود ويندفع الاحتمالات المذكورة وبما ذكرنا وحققنا لا يتوجه ما ذكره
بعض الناظرين حيث قال كون الوجود لا يختلف الا باختلاف المهيات المضاف هو اليها
غير ظاهر اذ لا ينقبض العقل عن تجويز موجودين كل واحد منهما ممتاز عن الآخر بحقيقته
الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكذا ان
للوجود فردا واحدا متحصلا بنفسه من دون الاضافة الى مهية مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون

لا افراد كل منها بتحصيل ذاته من غير ان يكون هناك ماهية مضافة اليهما ثم على تقدير التسليم
كان هذا دليلا آخر مستقلا وليس فيه دفع الايراد عن الدليل المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد
في فرد مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو الموجود على ما مر الاشارة اليه في الحاكمات ثبت
التوحيد اذ لا يتصور كون الوجود لمعان متعددة لما تقرر ان الوجود ليس من كالفظيا
اشهر وجه عدم التوجه مع ذلك ما دل على كون الواجب محض الوجود وقد عرفت توجيه اتمام
الدليل بعد اعتبار هذه المقدمة واندفاع الايراد عنه وبه ثبت ان لا تعدد في
فرد مفهوم الوجود ولا حاجة الى اثباته عليحدة ثم اعلم ان من القائلين بوحدة الوجود من
استشهد ببعض الآيات والاخبار كقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية وقوله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا
هو رابعهم الآية وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة
وحديث الكميل المشهور بين الصوفية ويناسب هذا القول قول امير المؤمنين عليه السلام
في بعض خطبه لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال بائن ولم يخل
منها فيقال هو اين ولم يقرب منها بالالتزاق ولم يبعد عنها بالافتراق بل هو في الاشياء
بلا كيفية وهو اقرب الينا من حبل الوريد وابعد من الشبه من كل بعيد وقوله عليه السلام في بعض
خطبه فانه تبارك وتعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء وقوله عليه السلام في بعض
خطبه هو في الاشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة داخل في الاشياء لا كشيء

هو عنهما

الذي هو محض ذاته موجود

قال

في شيء داخل وخارج منها لا كشيء من شيء خارج وفي خطبة اخرى له عليه السلام هو في الاشياء
كلها غير متمازج بها ولا بائن عنها وقوله عليه السلام في خطبة اخرى ليس في الاشياء بوالج ولا عنها
بخارج
لكن ان الحصة الانسانية الحاصلة في زيد مغايرة للحصة الحاصلة في عمرو
واشتراكهما في العقل بل العقل يدرك من كل منها امرا واحدا لكن وجود الحصة المعينة في
الخارج المغايرة للحصة الاخرى ليس مستندا الى نفس الماهية من حيث هي والا لم يتكثر الماهية بل مستند
الى علة خارجة عن الماهية وعلته في الاعراض الحالة بشركة الزمان وفي الاجسام الوضع المشترك
الزمان على ما ذكره الشيخ في كتبه خصوصا التعليقات ومن تبعه كبهمنيار فالسواد الحاصل
في محل معين ليس طبيعة السواد مع خصوصية اخرى بل كل حصة من السواد مغايرة للحصة الاخرى
في الوجود وليس منهما امر مشترك فيه في الخارج وعلة حصول هذه الحصة المعينة امور خارجة عنها
اما القابل فالمادة واما الفاعل فغيرها ولو لم يكن تلك العلة لم يكن ذلك السواد فهي مادة التشخص
واما التشخص فامر اعتباري ينتزعه العقل وليس ههنا نفس الطبيعة لا بشرط شيء مع امر مضاف
اليه كما قد يتوهم والحصة الانسانية علته القريبة الوضع مع النسبة الى الزمان ولولا الوضع
او الزمان لم يكن هذه الحصة وقول الشارح المحقق بل هو مضاف اليهما فالمراد منه ان سبب حصول
الشخص امور خارجة مضافة الى نفس حقيقة الشيء وذاته كالوضع المضاف الى الانسان
لانه مركب من مشترك ومختص فالمراد بالتعين ماهية التعين بل مقدمة متكلم في واجب الوجود
لا يخفى انه اذا احمل على ذات الواجب الوجود كما هو ظاهر العبارة كان اللازم من
الدليل نفي الند لا الشريك وهو المطلوب ههنا ولعل المراد ان الكلام في الوجود

بل هو مضاف اليهما

فالمراد بالتعين ماهية التعين

الواجب لاني الوجوب مطلقا بامر منضاف اليها قال الحاكم واما التعين فهو امر ثبوتي
لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف او لامور غيرها منضافة اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج
وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر
آخر والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي لكون موجودة
بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة ــــ وفيه نظر
لان القسمة غير حاصرة والحق قسم ثالث لان الحصة ليست نفس المهية من حيث هي ولا مولفة
منها ومن غيرها وقال بعض الناظرين على قوله فيكون لها وجود في الخارج فيه بحث اذ يجوز
ان يكون المقتضي هو المهية وتلك الامور المنضافة امورا اعتبارية لها مدخل في العلية
او يكون المقتضي هو وتلك الامور بناء على ان التكثر والتميز امر اعتباري والاعتباري
يصلح ان يقتضي اعتباريا انتهى وفيه نظر لان اقتضاء المهية النوعية الواحدة للامور
المختلفة ممتنع عندهم والكلام في الامر الذي هو منشا انتزاع التعين للامر الاعتباري
المنتزع عند العقل فلا يستقيم ما ذكره ثم قال اقول في توجيه كلام الشارح لا شك ان الانسان
مثلا نفس تصوره اي نفس مفهومه من حيث انه متصور غير مانع عن فرض الشركة وصدقه
على كثيرين وزيد نفس مفهومه مانع عنها فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على امر زائد على
الطبيعة الانسانية منضاف اليها حتى يكون بسببه مانعا عن قبول الشركة وهذا التعين ولا بد ان
يكون موجودا في الخارج لانه جزء زيد الموجود في الخارج وكيف يكون هذا الشخص موجودا

في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر
موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع الايراد انتهى وهذا قريب
مما ذكره الحاكم في الوجه الثاني بحسب الحاصل وانت خبير بما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه
لان تعينات الاشخاص لعل غرضه ان تعينات الاشخاص انما يكون تعينا لها
من حيث الذات او الوجود وبهذا الاعتبار ليس بينها اشتراك في شيء لاختلاف
ذواتها والاشتراك من حيث انتزاع معنى التعين منها وليس كونها تعينا للاشخاص بهذا
الاعتبار ولو كان التعين بالفرض امرا عدميا اه قال الحاكم هذا كلام على
جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران
عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التمايز فمع التلازم وفرق بين
العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما يقال
الانسان حيوان ناطق مائت فالمائت عدمي قبلا وسلم جواز ان يكون عارضه
او لازمه لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج
لا يصح ان يكون عارضا او لازما لانا نقول كل موجود يلزمها سلب اغيارها ويعرضها
سلب بعض احوالها المفارقة انتهى وقال بعض الناظرين اذا كان الكلي الطبيعي
موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وشيعته الشارح لم يجد ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير
كون الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وان الجنس والفصل غير داخل في ذات
الاشخاص الموجودة في الخارج حقيقة وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انها

ماخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته بهذه المفهومات على ما هو مذهب
من قال بثبوت وجود الطبايع في الاعيان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكمات
يجوز ذلك بحسب النظر الجليل واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمي ثابت بالقياس
الى ملكته وكل ما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن
ماخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان ملاحظة الملكة مدخلا فيه ايضا والحق ان لا كلام
الشيخ على ان الامر العدمي فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في
نفس الامر واشهر ولا يخفى ان الجنس والفصل قد يوخذان من حيث كونهما ماخوذين في الحد
دون الذات كما قال الشيخ في التعليقات ان الجنس والفصل اجزاء الحدود وليست اجزاء للذوات
وعلى هذا ان القول بوجود الكلي الطبيعي لا يقتضي عدم جواز ما ذكر لانه يقتضي وجود ما كان
داخلا في ذوات الشيء حسب وفي قوله فيظهر انه لا يجوز الخ نظر لان العدمي بمعنى الاعتباري
لا يلزم ان يكون عدم ملكة مطلقا فلا يلزم ان يكون منتسبا الى الغير على ان المضاف الحقيقي
الى الغير يمكن ان يكون ذاتيا لمثله فلا يصح كلامه على القول بوجود المضاف
الواجب والممكنات هذا النقض اورده الامام على توجيه الدليل فانه منع اولا كون
الوجوب ثبوتيا حتى لا يلزم التركيب ثم اعترض بانه على تقدير كون الوجوب سلبيا ايضا
يتم الكلام بالزام تحقق الملازمة بين الوجوب والتعين واجاب بمنع ذلك وتشبث بذكر في
المتغير ثم قال ولئن سلمنا على هذين المقامين بعين سلمنا ان الوجوب والتعين ثبوتيان
حتى يجري حديث التركيب مضافا الى ذكر الملازمة والمفارقة وسلمنا ان الوجوب

والتغير

ساعدنا

٧٥

على تقدير كونهما عدميين يجري فيهما حديث الملازمة والمفارقة فيتم المقصود من غير حاجة
الى ذكر التركيب لكن هذا وارد على القول بالوحدة لان ذات الله تعالى يشارك الممكنات
في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة
من الوجود الذي شارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز به عن غيره وسياق الكلام الى آخره من
حديث الملازمة والمفارقة فالبحث في مورد النقض حديث التركيب مع ما يتبعه الجاري
على التقدير تسليم كون الوجوب والتعين ثبوتيين وايضا حديث الملازمة والمفارقة من
غير ذكر التركيب الجاري على تقدير كون الوجوب والتعين عدميين واجاب الشيء بمنع لزوم
التركيب في مورد النقض على تقدير المساعدة الاولى فان امتياز الوجود الواجب عن
سائر الوجودات بعدم عروضه للماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة قال المحاكم وكانه
منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز
ذاتيا ثم ان سلم قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم
ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما
يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع
على اصل الدليل ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد
وانما اورده تنبيها على فساد توجيه الدليل على ان الوجود ليس طبيعة نوعية اذ
الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان وجود الواجب ووجود الممكن مختلفان
بحسب الحقيقة وليس بينهما مشترك فيه ذاتي والوجود المشترك بينهما عرضي اعتباري

قوله م

بل الوجود اشتراكا نوعيا متعينا بتعينات مختلفة بل بعضه يتعين بذاته ولعل هذا اقرب منه

وهذا مع دعوى ان الواجب لو تعدد كان بينهما امر مشترك ذاتي محل اشكال وثانيهما ان
يكون المراد ان الوجود الحقيقي الذي به حصول الاشياء امر واحد بالتشخص وليس امرا مشتركا
كما فهم صاحب المحاكمات حيث قال حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته
وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود
الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه على
قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك
فان قلت حيث ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية منحصرة في
واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية
كلية بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القيوم بذاته قال الشيخ وانه اذا لم يكن
مع الواحد منها القوة القابلة لعله حاصل مقصود الشيخ على ما يستفيد من اصولهم
ان الامور المختلفة بالتشخص المشاركة في الحد النوعي بينهما جهة اختلاف وجهة اشتراك
والاختلاف من حيث ان كل شخص مغاير للآخر في الذات والهوية والوجود
والاشتراك من حيث ان العقل اذا اراد ملاحظة تلك الحصص من الحقيقة ورفض
ما لا يناله العقل ادراكه لم يمكنه الا ادراك حقيقة واحدة في الجميع لا بمعنى ان تلك
الحقيقة عين كل حصة من تلك الحصص بل محمول عليها والجهات التي فيها مناسبة خاصة
لا نعرف كنهها اذا عرفت هذا فاعلم ان انسانية زيد وانسانية عمرو ليس اختلافهما
في المعنى الذي يدرك منها بعد رفض الامور التي لا يطيق العقل ادراكها وهو الحد

النوع

النوعي بل اختلافهما في الذات لا في المعنى الحدي ولهذا السبب هو الوضع والزمان وهما
يقتضيان التفرق العددي فالمادة اذا اتصفت بصورة ما لوضع ما كانت المادة
المتصفة بهذه الصورة المعينة بهذا الوضع والزمان المعينين شخصا معينا من الطبيعة
النوعية فاذا استعدت المادة لحصول صورة اخرى لاحقة كصورة انسانية حصلت الصورة
الانسانية اللاحقة وذات الصورة السابقة كون الصورة الانسانية اللاحقة في المادة
المتخصصة بوضع معين تقتضي تخصصها بذلك الوضع ولذلك تأثر في تشخصها وتخصيص
الاعراض الحاصلة في الشخص المعين الانساني مثلا انما يكون بالموضوع والزمان والعقل لا يمكنه
ادراك العوارض المادية على الوجه الجزئي بل انما يدرك الحقيقة الانسانية من حيث هي وهي
امر واحد محمول على الكل وباختلاف الشخص المذكور على الوجه الذي بينا لا يلزم الاختلاف في المادة
فان المفارق يدركه العقل وكل وصف يلحقه يدركه العقل ولا يوجب الاوصاف فيه
التفرق والاختلاف الشخصي الذي ذكرنا ومثلنا في الانسان لكن يظهر بالتأمل قال الشيخ
في التعليقات النسب المحسوسة ليست بجزئية والاسم يكن محسوسة وهي اما ان يكون مكانية او وضعية
والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر في انه مكان بل انما يخالف في معنى آخر زائد
على المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر لذاته لا لمعنى آخر فالوضع
هو المتشخص لذاته لكن ما يتشخص الوضع يتشخص بمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح
ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص اذا لم يختلف الزمان وكل شيء ليس بزماني ولا وضعي
له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة وقاعدتهم التشخص هو ان يكون المتشخص معان

لا يشركه فيها غيره وتلك المشخصات هي الوضع والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض والتعقل لا يمكنه ادراك العوارض المادية على وقول الشيخ الا ان يكون نوعه حتى نوعها انما يوجد شخصا واحدا فالمراد منه ان يكون تعينه الشخصي بنفس حقيقته النوعية فلا يكون هناك تعين زائد قال المحاكم بعد تقرير الكلام بوجه ذكره وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد في وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حمله هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة اشهر وانت اذا اتقنت ما ذكرناه في تقرير المقام ظهر لك اندفاع ما ذكره المحاكم واما ما يحصل فيه العلوم فالنفوس منها مادية باعتبار تعلقها وارتباطها بالمادة واما العقول فانهم لا يقولون بتجدد العلوم فيها وانفعالها بها وقال بعض الناظرين اقول ليس المراد ان التأثير امر موجود في الخارج ولا بد له من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا اي لان محل الموجود الخارجي لا محالة موجود خارجي حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو المؤثر والفاعل اذ لا شك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به وان اريد بقابل التأثير ما تعلق به التأثير فمتعلق الامر الوجودي لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا ...

ان يكن

77

ان يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق التأثير بدون المادة بل الظاهر ان مراده ان القوة القابلة هي الاستعداد لحصول التعين لتلك الطبيعة النوعية وعندهم ان الاستعدادات والانفعالات من توابع المادة ولواحقها بالذات او بالواسطة وتحقيق المقام على ما هو رايهم في المشهور ان تحصل كل تشخص ليس مستندا الى الفاعل المفارق لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء ولا الى الماهية ولوازمها لا شتراكها فيها بل يكون مستندا الى اعراض ولا يجوز ان يستند الى اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن التشخص معروضها فيكون مستندا الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال في التشخص فلانه يتقدم على التشخص وكذا الكلام في التشخص السابق والاعراض التي تقوم عليه وهذا يتسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون مادة فلا يرد ان مثل هذا جار في نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا التشخص كانت الماهية متشخصة بتشخص آخر مكتنفة باعراض بسببها صارت مستعدة لفيضان الاعراض اللاحقة والتشخص التابع لها على انه على تقدير عدم كفى مادة مشتركة ههنا لا يجوز استناد تشخص هذا الشخص اعراض مقارنة لتشخص آخر كان سابقا عليه وان اتحدا نوعا فان مثلا الاعراض اللاحقة لزيد لا يصير سببا لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانية ما لم يكن هنا مادة مشتركة فتأمل على انه قد يرد فيه نظر لان المعروف عندهم ان نسبة المفارق الثابت الى الاشخاص الكائنة الى سدة المادية على السواء وهذا لا ينفع في نفي اختلاف التشخص بين المفارقات كما لا يخفى وايضا قوله ولا يمكن ان يستند الى اعراض قائمة بذلك التشخص

لاشتراكها ...

الحال في التشخص فلانه يتقدم على تشخص المحل فلم يجز ان يصير سببا لتشخص المحل وكذا الاعراض مقارنة للمادة من حيث تشخص او سابقة على ذلك الشخص ...

تنافرها عن تشخص معروضها محل تامل اذ المؤثر في تشخص المعروض العارض تشخصه ويجوز
ان يكون السابق عليه تشخصها كما في الهيولا والصورة وعندهم ان المشخص الوضع القائم
بالشخص يعني احد الاوضاع لا بعينه والمؤثر الوضع المعين ثم انه لم يبين كون تلك
الاعراض للابدان يكون قائمة بالمادة في ضمن تشخص سابق حتى يلزم التعاقب الذي
قصده ثم الاعراض القائمة بالمادة في ضمن التشخص السابق غير مؤثرة في التشخص اللاحق الا
على سبيل الاعداد ولقائل ان يجوز ذلك في غير المتعلق بالمادة الا ان يقوم دليل
على فساده وبالجملة هذا ايضا يحتاج الى البيان ثم قال بعض الناظرين واما النقض بما سيجيء
العلوم القائمة بالمذوات القابلة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في تكثر النوع في الخارج
وذلك تكثر ذهني لان العلم عند القائلين بحصول الاشياء انفسها في الذهن موجود ذهني
على ما صرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني
في ذلك محل تامل انتهى والوجه في الجواب ما ذكرنا . واما الذي يقبل التكثر
لذاته الخ حاصل الجواب انا لا نقول ان تكثر الاشياء المتماثلة تكثر محالها على سبيل
الكلية بل نقول الشيء الذي لا يكون قابلا للتكثر اي الصور المتكثرة كالصورة
التي تنعدم بالتفرق وللتعدد يحتاج في ان يتكثر الى قابل تجتمع مع المقبول واما الشيء
الذي يقبل التكثر اي الصور المتكثرة لذاته ولا ينعدم بها فلا يحتاج في التكثر الا الى
بل الى الفاعل فقط والتكثر يحتاج الى مؤثر فاعل ومحل قابل تجتمع مع المقبول والقول
مستند الى المادة لذاتها وليس كذلك لا الحصول قال الحاكم اعلم انه قد ذكر

في هذا

في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت
علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة
قطعا انتهى وفيه نظر لان المقصود بما تكرر في الكتاب ما ذكرناه وما ذكره لا يدفع ذلك
قال بعض الناظرين على قول الحاكم وليس كذلك اقول الجواب ان المراد ان القابل للتكثر
اي المتكثر الصور ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر هو الهيولا لكن اتصافها بالتكثر
انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر وظاهر هذا الكلام ان وجه عدم حاجة الهيولا
في تكثرها الى المحل ان تكثرها بالعرض لا بالذات وهو خلاف ما يظهر من كلام الشيخ والحق
ما ذكرناه ثم قال بعض الناظرين والحاصل ان الحكم المستفاد من قوله يحتاج الى الفاعل
يكثره فقط اضافي بالنسبة الى القابل ولا ينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض
التي بعدها وكذا المراد بقبول التكثر لذاته انه لا يقبل التكثر لمحله انتهى ولا حاجة الى حمل
الحصر اضافيا بل المراد بالفاعل ما بازاء القابل ثم قال بعض والاظهر ان يقال في
الجواب المادة الفلكية يتكثر بالنوع واما المادة العنصرية فتكثر فلا يتكثر بالذات
بل انما يتكثر بتكثر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان هيولا كل العناصر
عندهم شخص واحد متشخص واحد كما مع الاتصال والانفصال وتقارن جميع
الصور واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة يكون
تشخص كل صورة لاعراض سابقة عليه مقارنة لتشخص السابق على ما عرفت آنفا وقد
عرفت انه لا يتكثر بتوارد تلك الاعراض على النوع مدد من مدخلية المادة للوحداني

العنصرية وذلك تتعين بتعين الصورة فالعلة المتكثرة
المتكثرة لهيولا العنصر بتكثر الصورة صح

انتهى وفيه نظر اذ ظاهر كلامه ان المراد بكون تكثر الهيولى بالعرض انه بالمجاز وفيه تامل ثم
قال ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان مادة زيد في حيز زيد وكانت
ذات وضع بوضع زيد ومادة عمرو في حيز عمرو وكانت ذات وضع بوضع عمرو انها
غير متحيزة بالذات ولا ذات وضع بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من الساق القائم
بانضمام جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك انتهى وظاهر كلامه انه
مبني على القول بالتحصص في الهيولى كما هو المشهور بين المتاخرين وفيه تامل عرفته بما ذكرناه في
الطبيعيات قال المحاكم بعد الكلام المنقول عنه سابقا فالحق في الجواب ان تكثر المادة
بحسب تكثر الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة بل لمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم
بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم تتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان
فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما
كما في المتضايفين انتهى ولعل مقصوده ان تكثر المادة معلل بتكثر الصورة وتكثر الصورة
معلل بتشخص للمادة لا لكونها علة موجبة او فاعلة لها بل علة قابلة قال الشيخ وقد حصل من هذا
ان واجب الوجود اه المقصود انه حصل من الفصل المذكور ان حقيقة واجب الوجود
غير مشارك فيه فلا ند له وان معنى وجوب الوجود مختص به فلا شريك له في وجوب الوجود
وقوله بحسب تعين ذاته معناه ان وحدته بحسب تعين ذاته من حيث الذات واذا كان ذات
الشيء من حيث هي متعينا لم يكن تعينه زائدا على ذاته ففيه اشارة الى ذلك والحجة عليه ما ذكرنا
وقررنا في تفسير المتن السابق   قال التعين اما ان يكون اه تعليل لدلالة العبارة

المذكورة

المذكورة على ان التعين ليس زائدا على نفس ذاته بان المستفاد من العبارة ان وحدة الذات
بحسب ان نفس الذات متعين والوحدة الناشية من هذه الجهة تقتضي عدم كون الذات
مقولة على كثيرين من حيث نفس الذات وهذا انما يكون عند عدم زيادة التعين على الذات
وقال المحاكم في بيان التعليل لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه
زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت قال وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة التعين اذ لم يكن لها نحو في تشخص
الا ان المبدا كاف في فيضانه كما في العقول او لوحدة القابل كما في الفلك وانت فى الافلاك
خبير بما فيه ثم قال المحاكم قبل الذات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في الماهية
فهي مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون هويته متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء
غيرها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة
في الخارج ولا تتعين الا بذاتها ولعل مراد القائل ان الذات اذا لم يكن مقولة على
كثرة من حيث الذات لم يشاركها غيرها نظرا الى الماهية الا ذاتها الى آخر ما ذكره وح
يتم الكلام ويندفع اعتراض المحاكم عنه حيث قال وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعين
قطع المشاركة وهو ممنوع والمراد بهذا الكلام ان الذي عنه التي هو عدم المشاركة وهو غير التعين
فلا يلزم من ذلك كون التعين غير زائد على الذات ولا يندفع بما ذكره بعض الافاضل حيث قال لو لم يكن ذاته كما
الواجب وكما هو متعين فلا يخلو اما ان يكون تلك الماهية كلية لم يمنع صدقها على كثيرين او جزئية وعلى كلا التقديرين كانت
تلك الماهية من حيث انها محصلة متقررة الا ذلك التعين الذي هو غيره فكانت الماهية ممكنة وعلى التقديرين كانت تلك الماهية

في نفسها محصلة مستغنية عن الشيء الذي فرض انه تعين له وكان غير مفتقر الى غيره في الوجود دائما
واذا ثبت انه في وجوده وتحصله غير مفتقر الى غيره لم كان واجب الوجود وقد فرض
انه غير مفتقر الى غيره في تعينه وتحصله بذاته فكان تعينه عين ذاته فثبت ان ما هو واجب الوجود
كان متعينا بذاته وتعينه عين ذاته اذ لا نعني بالتعين الا ما به امتيازه الشيء عن غيره وقد فرض
انه ذاته وهم ان اجزاء المركب بالتعين من قبيل ضم شيء اجنبي اليه ولم يحصل منها تركيب
حقيقي ووحدة حقيقية ولو سلم ان المقصود هو كون الواجب متعينا بذاته وانه لم يتعدد
تعينه بتحقق واحد دون مجال الظهر او تحصله اقامة حجة على عدم تركب الواجب من جهته
ولعينه وليس الكلام في ذلك بل في استلزام عدم مشاركة لكون التعين عين الذات
ولكان الواحد او كل واحد منها قبل واجب الوجود قال المحاكم فيه نظر لان المراد
بالقبلية اما الزمانية فلا نم الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب من امور لم يتقدم
عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد منها
قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب
قد يكون من اجزاء يتقدم المركب لاني لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات
واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب
من العناصر او بعضها كما في السرير فانك لا يستحيل ان يتقدم كل واحد من اجزائه
بالزمان على المركب ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال الغير مستقيم
فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان

٨١

اجيب بان فرض المركب من العناصر دفعة بتركب شيء مع شيء في الاول لا يدل الا على منع الملازمة
باق والحق في الجواب ان المراد بالقبلية الذاتية واما رد الشارح فلاختلاف فهم فيه ان الجزء الاخير
مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن هيهنا موضع تحقيق تردد فيه انتهى وقال بعض
الناظرين اقول المراد التقدم الذاتي يدل عليه قول الشارح على كلام الامام المنقول حيث قال
اقول الهيولى في الكائنات الحادثة متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات
ومن ههنا يظهر ان قوله والشارح حملها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي
شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل بالذات
ومنشاء توهمهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التميز بينهما لكن الشيخ لما حصل
مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذ التحقيق في المركب الصوري اجرى الكلام
على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتكثير اجزاء ذكر لفظ الواحد وقوله الشارح
ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير على هذا الاسلوب ايضا انتهى والفرق
بين ما ذكره هذا القائل وما ذكره المحاكم بقوله والحق في الجواب ان غرض المحاكم متعلق
كلام الشيخ حيث تردد في تقدم الجميع والواحد وحمله على انه مبني على التردد في المسئلة
القائل غرضه متعلق بكلام الشارح حيث حكم بعدم تقدم الجزء اللاحق وغرضه ان هذا
غير دال على حمله التقدم على الزماني ووجهه بان كلام الشيخ مبني على ان الجزء الصوري
غير متقدم مماشاة مع القائلين به دون انه ليس مبنيا على التردد في المسئلة بل على تقدم المجموع
في صورة عدم كون الجزء الصوري وتقدم البعض فقط في صورة كون الجزء الصوري و كلام

بعدم تقدم الجزء الذهني مبني على هذا الاسلوب ايضا [illegible] وكل واحد منهما مركب
من الانقسام تقرر ان كون ذات الشيء المركب او المنقسم ان يجب ان يكون جزءا فانك الكلام هاهنا
انقطاع واحد لان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة فمن الكل كما ه
فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء معدوم موجود معه وقولنا فان اتحاد الجنس والفصل [illegible] بالاجزاء
العقلية بان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذا يلزم ان لا يكون الواجب [illegible] كان
مركبا من اجزاء كانت متقدمة عليه وان لا يكون كذلك لم يكن [illegible] الا اجزاء عقلية
فان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود مع الشيء وكذا [illegible] في الكم الاجزاء
متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم او لا يتركب
من اجزاء [illegible] والجواب ان المقصود هاهنا نفي التركب بالفعل ونفي التركب من الاجزاء
المقدارية انما يكون بحصول المقدارين فصاعدا بالانقسام الكمي او بحسب اختلاف الاعراض
او الوهم او العقل كما عرفت سابقا فتلك الاجزاء موجودة في الخارج على ما عرفت
في النمط الاول وفيه ظهور الدليل الذي ذكره واما ما قيل ان الاجزاء المقدارية
متغايرة لكن [illegible] وجه له عندي اذ اتحاد المتغايرين في الوجود
لا معنى له كما اشرنا اليه سابقا واما استعداد الانقسام الوهمي فغير مقصود هاهنا
بل [illegible] حيث ثبت ان الواجب ليس بجسم ولا جزء [illegible] موجود واما
الانتقاض الذي ذكره بالاجزاء العقلية فلا وجه له اذ الجنس والفصل موجودان
في الخارج وقد عرفت انه لا وجه لاتحاد المتغايرين في الوجود فيلزم التركب

الجسم [illegible]

٨١

بحسب [illegible] يلزم استفادة في ما الواجب الذي ذكره [illegible] ثم قال
الحاكم وذكر دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركب من الاجزاء [illegible] بنفي
الانقسام [illegible] والكم على ما صرح به الشيخ في قوله ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم واما نفي التركب [illegible] الى الجنس والفصل فيحتج [illegible] بنفي الافراد
ما الكم المنفصل [illegible] فيكون واجبا بالجزء ويلزم نفي التركب وعدم الانقسام
في الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى
والصورة [illegible] مراده دفع الاسئلة على الشيخ فلا يتوجه ما ذكره بعض
[illegible] ظاهر [illegible] تخصيص قول الشيخ وكل واحد منهما مركب ولا ينقسم
[illegible] ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم [illegible] الانقسام فيه بالفعل ومع هذا
لا [illegible] قول الشيخ وقد يكون بحسب الكمية كالمتصلة اجزاء المتشابهة لانه صريح في ان
حمل التقسيم [illegible] الاجزاء المتشابهة على المقدارية [illegible] الاوسط
في الالهيات [illegible] الا ان [illegible] الحاكم [illegible] التمثيل لا
ان يجمع الافراد [illegible] المراد [illegible] في كلام الامام [illegible] يكون
على التعميم [illegible] الوجود المشترك [illegible] الا في العقل [illegible] ان غير الخارج
عن الذات اما هو الوجود الخاص [illegible] الخارج اللازم مطلق الوجود المشترك فان الحاكم [illegible] مطلق
الشيخ في هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية احد
[illegible] مقصوده [illegible] الشيخ [illegible] الواجب [illegible]

المطلق [illegible] نعم [illegible] معنى الوجود الكلي [illegible] المجرد عن [illegible] بغيره والانضمام اليه

في ذاته [illegible] قول بعض [illegible] وقد صرح الشيخ [illegible] الوجود الذي هو [illegible]

الجنس هو الوجود المطلق الكلي [illegible] الشفا [illegible] بالاسم [illegible]

وسيذكر [illegible] حيث قال الوجود [illegible] الوجود [illegible] الكلية

والموجود بشرط [illegible] الوجود [illegible] بشرط [illegible]

[illegible] حيث [illegible] العبارة [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود الخاص [illegible] معنى الكون

والشيء [illegible] اذ لا معنى للوجود [illegible]

[illegible] الوجود المطلق [illegible] الوجود

المطلق [illegible] الموجودات [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] المطلق [illegible]

[illegible] الوجود المطلق [illegible] الوجوب [illegible]

[illegible] الوجود ليس [illegible] سبق [illegible]

[illegible] اللهم [illegible] العلم [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] المطلق [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] المتغير [illegible]

ان اراد

هو ذات الواجب تعالى هذا عبارة الشيخ وهي صريحة بما ذكرنا اذ لا شك ان الوجود بشرط لا [illegible]

صدق [illegible] على افراده [illegible] في الزائد كونه ذاتيا [illegible]

[illegible] فان [illegible] عنده [illegible] مسافات [illegible] العارض

او الابيض [illegible] الاجسام فهو غير وارد [illegible] الدليل الاول [illegible]

ان [illegible] الكل على الجزء [illegible] كون الوجود [illegible]

[illegible] المطلق [illegible] فرد [illegible]

[illegible] الاعم [illegible] الموجود [illegible] الصنف [illegible]

[illegible] الدليلين [illegible] المغايرة بين [illegible]

[illegible] اطلاق [illegible] العارض [illegible]

[illegible] العارض [illegible]

[illegible] افراده [illegible] الدليل [illegible]

[illegible] الكل [illegible] الجزء [illegible]

[illegible] العارض [illegible] الحمل [illegible]

[illegible] الوجود ليس [illegible] مطلق [illegible] اللهم [illegible]

[illegible] الوجوب [illegible]

[illegible] الموجودات موجود [illegible]

[illegible] الدليل [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] وجود الواجب [illegible]

الشيخ واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء الى آخر ما ذكره الاقرب
عندي في توجيه كلام الشيخ ان يقال واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء
في مهية ذلك الشي بان يكونا متحدين في المهية النوعية لان كل مهية سواه مقتضية للامكان
الوجود لا يخلو عن معنى القوه واما معنى الوجود الحقيقي الصرف الخالص عن معنى القوه
والامكان وهو عين ذات واجب الوجود فليس بمهية لشي كما سبق وبهذا تم المتقدم
ثم زاد عليه ان معنى الوجود بمعنى الحقيقي ليس جزء المهية شي من الاشياء بل هو خارج
عنها طار عليها حيث قال ان الوجود ليس مهية شي ولا جزءا منها على سبيل العموم
بل تخصيص الحكم بان المراد الاشياء التي لها مهية بمعنى لا يعقل تركبه من جنس وفصل
لا يدخل الوجود في مفهومها وذلك لان الجنس موجود بالقوه وتحصل وجوده بالفصل
فلو كان الوجود داخلا في مهية لكان اما جنسا او فصلا والاول باطل لان
صرف الوجود لا يكون موجودا بالقوه والثاني ايضا باطل لان المهية لا تستقل في
الوجود بوجود الفصل بل لها حاجة ما الى الجنس وصرف الوجود لا يكون كذلك فقوله
لا يدخل الوجود في مفهومها خبر لا صفة كما قاله بعض الناظرين وليس الامر كما فهمه المحاكم
ثم فرع الشيخ على ما ذكره ان واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى
جنسي او معنى نوعي يعني لا يوافق شيئاً من الاشياء في الحقيقة النوعية بان يتحدا فيها كما قد تبين
ولا في الحقيقة الجنسية بان يكون الوجود هو حقيقة الواجب جنسا لشي من الاشياء كما
قد تبين او يكون الوجود في شي من الاشياء مشاركا له في جنس لان المهية تحصلها بالقوه

ولفصلها

وبفصلها بالفعل فلو كان للوجود البحت تألف من جنس وفصل كان وجوده بسبب
وجود فصله فلو كان وجود فصله نفس المجموع الذي هو الوجود لزم تقدم الشي على نفسه
ولو كان غيره لزم ان يكون الوجود المحض معلولا لغيره وهو باطل واعلم ان التحقيق
ان الشي اذا كان له جنس كان حصة من الجنس موجودة في الخارج واذ قد عرفت انه لا معنى
لاتحاد المختلفين المتغايرين في الوجود فاذا كان للشي جنس يلزم التركب في الخارج اذ ليس
وجود حصة الجنس عين وجود النوع حقيقة والتركب ينافي وجوب الوجود قال الشيخ
في الشفاء الاول ايضا لا جنس له وذلك ان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له
اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشي فالاول قد تحقق انه غير مركب وايضا
ان معنى الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الا ان يكون هناك فصل
وان لم يكن واجب الوجود كان مقوما لواجب الوجود وكان واجب الوجود متقوما
بما ليس بواجب الوجود وهذا خلف فالاول لا جنس له انتهى فاذن واجب الوجود
لا يشارك شيئاً من الاشياء في امر ذاتي قال المحاكم هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور
ان الواجب لا يشارك شيئاً في مهيته ومعناه ان مهية الواجب ليس عين مهية شي آخر
ولا جزءا لها لان مهية الواجب الوجود والوجود ليس مهية شي آخر ولا جزءا منها
واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين اللهم الا ان يقال
حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئاً آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له
ولا جنس له ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود

الفصل او الخاصة لتقطع المشاركة وهو مم لجواز ان يكون لمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجي فان الصورة
العقلية لا تطابقه ما لم ينضم اليها صورة الفصل انتهى وقال بعض الناظرين قد دفع ما سبق ان الواجب
لا يشارك غيره في ماهيته وهي ايضا في الماهية النوعية والجنسية لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
لان الواجب ليس الا الوجود الوجود وفرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء لها فماهية غير الواجب
ليس وجودا سواء كانت نوعية او جنسية واذا لم تكن وجودا لم تكن واجبا بالذات لان الوجود
لا بد ان يكون عينا في الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهة او بالنظر لما ذكر انها الملكي
اما ان تجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم
اقتضاء ماهية الواجب الامكان هف انتهى وحاصله انه لو كان للواجب جنس كانت تلك
الماهية الجنسية غير الوجود المحض لم تكن واجبا بالذات واذا لم تكن واجبا بالذات كانت مقتضية
لامكان الوجود وفيه انه قد مر سابقا في مباحث الهيولى في كلام الشيخ المحقق ان المعنى الجنسي غير متحصل
لشي لخصوصه ما لم يحصل بالفصول وتحليله تام انك قد عرفت الفرق بين المعنى الجنسي وبين الطبيعة
لا بشرط شيء اوائل النمط وانه خبير بان المعنى الثابت للمعنى الجنسي لا يلزم ان يسري الى الحصص
ولا بد ان يعلم ان الشيء الثابت للماهية لا بشرط شيء على وجهين احدهما ان يكون ثابتا لها من حيث الماهية
لا بشرط زائد والثاني ان يكون ثابتا لها من حيث كونها ماهية لا بشرط شيء والاول لا بد ان يسري الى
الى الحصص دون الثاني اذا عرفت هذا فنقول ان كان مراده ان الماهية المعروضة للجنسية ممكنة فمسلم
ولا يلزم سرايته الامكان الى الحصص فقوله فيلزم اقتضاء ماهية الواجب الامكان كان
ممنوعا على هذا التقدير وان اراد ان الماهية لا بشرط شيء ممكنة فان اراد انها ممكنة من حيث

الميه

٨٤

المهية لا بشرط زائد فهو مم لان ثبوت الامكان لها مطلقا لا يستلزم ثبوته لها من كل جهة وان اراد
انها ممكنة من حيث كونها ماهية لا بشرط شيء فلا يلزم السراية فيجري المنع المذكور ثم افاد بعض
الناظرين بعد الكلام السابق واما ان الفصل يحتاج اليه لمطابقة الماهية العقلية الوجود
الخارجي فجوابه ان الشيخ لم يقل ليس له فصل ولا خاصة مطلقا بل لا يحتاج اليهما في تحصله على غيره
ولا يكون تحت شيء ذلك على ما قبله انتهى وهو جيد انتهى ما قصدنا ايراده على النمط الرابع من التعليق

اي في تميزه عن غيره

احدهما ان بقاء المفعول كالبناء بعد فناء الفاعل وفي الجواب عنهم
اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث حيوة لا قسرية
في الاحجار والالات وتحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فتحصل لها اوضاع و
اشكال على الترتيب الذي بينها بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيأت هي البناء
والبناء سبب لحركات الالات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب المعدات
البناء لا فاعل له انتهى ولا يخفى ان بعض العلماء يرى ان اللبن مثلا صاعدا الى فوق
باحداث الميل القسري فيه وهو فعل سابق على فعل البناء والبناء ياخذ اللبن وغيره
من الالات ويحدث تغيير الاشكال بعضها قسرا ويضعها في مواضعها على هيات مخصوصة
فاثر البناء في الاكثر تحريك العضو المستتبع للالة وبسببه يتحرك الالة بالعرض وسكونه
وترك الحركة علة لانها الحركة وهو سبب معد لسكون الالات على ترتيب معين او
اجتماع معين موجب لشكلها وعلة الاجتماع طبايع المجتمعات بمعونة بعض الامور الخارجة
عنها وينتهي الى المفارق والميل القسري في فعل البناء قليل كما اشار اليه بعض الناظرين

فمن قوله يحدث ميول قسرية في الاحجار والآلات وتحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع
معينة مسامحة قال الشيخ في الشفاء اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة
او عدم حركته ونقلته بعد ذلك النقلة علة لانهاء تلك الحركة وذلك النقل
وانهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما الى ان قال فيكون العلل
الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما
فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك طبايع المجتمعات
وثباتها على ما الف وعلة ذلك السبب الفاعل للطبايع مفهوم كونه
غير واجب الوجود العرض في هذا الفصل بيان ان علة الحاجة الى المؤثر ليست
انما هي المسبوقية بالعدم بل الامر الاعم وذلك وتحرير نقل البرهان على ذلك ان اصل
معنى الوجوب ان يستغني عن الغير متعلق بالغير نفسه بمعنى ان حقيقة الوجوب المستغني عن
الغير بالنظر الى ذاته لا يمكن ان يكون حاصلا بنفسه او بسبب الماهية التي هي عدم في
ذاته بل بنفسه غير قابل للحصول الا من غيره قال الشيخ في التعليقات العلة
علة للوجوب لهذه لا للحدوث والوجود اذا كان علة سواء حدث محتاجا الى علة سواء او
او قدم فانه محتاج والفاعل ليس علة لكون الشيء بعد ما لم يكن او للوجود بعد لم يكن.
فان قولنا بعد ما لم يكن ليس بجعل الوجود بل دائما نظرا الى وجوده في ذاته محتاج
الى وجود قد سبق ذلك الوجود عدمه سبقا زمانيا والوجود اذا كان في ذاته محتاجا
كان دائما محتاجا لتقوم الحقيقة ذلك الوجود فلا يستغني في وقت من الاوقات في حال

لان كونه محتاجا هو

وجوده وعدمه عن سبب انتهى اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول في تحرير المقصود ان مفهوم كونه
واجب الوجود بغيره بمعنى اصل حقيقة الوجوب الحاصل لغيره اعم من الوجوب الواجب دائما والواجب
وقتا ما ولعل المراد بقوله واجب الوجود الوجود لغيره الوجوب الحاصل بالغير وذكر
خصوص الوجوب مبني على الغالب حيث لا ينفك الوجود عن الوجوب لا من جهة
الحاجة اليه بخصوصه والمراد بكون هذا المفهوم اعم من الامرين ان كل واحد من الامرين
لو تحقق في الواقع صدق عليه حقيقة الوجوب بالغير وكذا المراد بحمله عليهما ومسبوق
العدم ليس له الا وجه وهو كونه وجودا واجبا في وقت ما فهو في مفهومه اخص من الواجب
بالغير دائما وهذان المعنيان لا يحمل عليهما التعلق بالغير لاشتراكهما في اصل معنى الوجوب
الامكاني والتعلق بالغير لازم لذاته كما مهدنا اولا والمراد من التعلق بالغير الحاجة
اليه بمعنى انه لا يمكن وجوده الا بسبب الغير والمراد بالحمل الحمل الكلي لا مطلقا واذا
حمل معنى على معنى على سبيل الكلية كما ذكره في الشفاء وكان احدهما اعم من الآخر يجب المفهوم
كان حمله عليه اوليا ولعل المراد بالاولوية هنا ان يكون سابقا على الاخص لا كونه علة
بذاته بلا واسطة وقوله او لا كما تنبيه لقوله بذاته وانما قلنا ذلك لان في ذلك البعض
لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس يعني لا يصدق قولنا لا يلحق الاعم الا
وقد لحق الاخص حتى لو لم يكن الاخص في الطبيعة الاعم فلم يلحقه اللاحق لم يلحق الذي لحق
اصلا واشار اليه بقوله حتى لو جاز هاهنا الى آخر الكلام معناه حتى لو جاز هاهنا بعض
في خصوص هذه المادة ان لا يكون مسبوق العدم موجودا بالغير لا امكن له ان يكون موجودا

دائما والواجب

في حد نفسه فلم يكن له تعلق بالغير لم يكن هذا التعلق اي التعلق بالغير بان لا يكون له عدم هذا
التعلق حاصلا في ضمن فردها فقد ثبت انه لا عبرة في علة التعلق خصوص المسبوقية بالعدم
وذكر سابقا ان المتعلق بالفاعل اما الوجود المتعلق بالغير او الوجود المسبوق
بالعدم وحيث بطل الثاني ثبت الاول او نقول حيث ثبت ان العلة ليست خصوص
الوجود المسبوق بالعدم ثبت ان العلة انما هي اصل الوجود المتعلق بالغير لما
بينا ان التعلق من لوازم معناه فقد بان ان هذا التعلق بسبب الجانب الآخر
يعني كونه وجودا واجبا بالغير ولان هذه الصفة يعني كونه وجودا ناشيا من الغير دايم
الحال في المعلول اذ لا يمكن انقلاب الحقيقة فيصير الوجود الامكاني واجبا بالذات او ناشيا
من اصل الماهية التي هي عدم في نفسه فاذا اعتبر الوجود في الآن الثاني فهو بحسب الحقيقة
عين الوجود في الآن الاول فلا يمكن ان يكون حاصلا بنفسه ولا بنفس الماهية وبالجملة
وجود هذا الوجود اما ان يكون عين ذاته او غيره وعلى الاول يكون واجبا على تقدير
غير مرة وعلى الثاني لا يكون بسبب الذات لان المعدوم بنفسه لا يقتضي الوجود كما مر فيكون
بسبب غير الذات فهذا التعلق كان دايما فالوجود في حال البقاء يثبت له انه لا يمكن   معناه حيث كان لا حد
حصوله الا بالغير وكذلك لو كانت العلة كونه وجودا مسبوقا بالعدم كان التعلق
ايضا دايما لعدم انفصام الاتصاف بكونه وجودا مسبوقا بالعدم بحال حدوثه
فقط الا ان يقال علة الحدوث سبق العدم بشرط ان يكون العدم متصلا بكل آن وقت
الوجود فيه قال المحاكم في تفسير المعنى هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق

بالفاعل

بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه
مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير
الواجب الحق اذا نظر الى مفهومه اما ان يكون دايما او غير دايم والمسبوق بالعدم
لا يكون الا غير دايم وكل واحد من غير الواجب او المسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق
بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما الغير الواجب بالذات فلان وجوده اذا
لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم
بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس
بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير
دايما تفريع للمقصد فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده
بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت
دايما ابطالا لما ظنه الجمهور انتهى وفيما ذكره مخالفة لما ذكرنا في تحرير كلام الشيخ من
جهات ثم قال اقول والنظر هاهنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد
بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون
كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم
فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم
لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما زعم الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات

لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا انتهى والجواب ان المراد العموم بحسب المفهوم لا بمعنى ان مفهومه اعم من مفهوم الآخر بل بمعنى ان ما يصدق عليه المسبوق بالعدم في الواقع يصدق عليه الواجب بالغير في الواقع ومن الجائز صدق الواجب بالغير على شيء لا يصدق عليه المسبوق بالعدم وهو الموجود بالغير الدائم والمراد الجواز نظرا الى مفهومه لا لمجرد تجويز العقل وحاصل العموم ههنا يرجع الى صدق قولنا لو كان الشيء مسبوقا بالعدم لكان واجبا بالغير على وجه اللزوم من غير انعكاس كذلك على سبيل اللزوم وقال بعض الناظرين في الجواب المختار المنافية ونقول الملزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها الا ان يكون بحسب المفهوم اذ مجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم منفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنظر الى ذاته كما توهم وسيجيء وحينئذ نقول يكون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهي يجزم العقل به بمجرد تصور الطرفين وما ذكره في معرض التنبيه فلا ينافيه الاخفاء بالنسبة الى من لا يتصور طرفيه حق التصور وبعد ملاحظة الطرفين وتصورهما بعنوانهما لا يشك فيه وما نقل فيه عن الشيخ والغرض فلم يدل على ان الواجب لذاته يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الوضوح فيه

لسبا عن

لسبا عن التجويز بل بمعنى التقدير وفيه تامل ما ثم قال الخ ولئن سلمنا ولكن لا نم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل انتهى ولا يخفى انه دافع لهذا السؤال على ما وجهنا كلام الشيخ حيث ذكرنا ان المراد بالاولية السبق بوجه ما لا كون العام سببا وعلة وذكرنا ان المراد بالحمل الكلي والناطق لا يحمل على الكاتب كذلك على تقدير عموم الكاتب قال بعض الناظرين اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لان عرضي الشيء لا يكون اعم مطلقا من الاخص بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل يجوز نظرا الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون اعم مطلقا نعم يجوز ذلك في الواقع والكاتب ليس اعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق فالحق ان يقال اذا كان الاعم لازما لماهية الاخص لزوما بينا لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فههنا يتحقق الاعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما اشرنا اليه ثم قال وانت تعلم انه على تقدير كون الاعم ذاتيا للاخص لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما محمولا على العام اولا وعلى الخاص ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول على الحيوان وعلى

الاعراض
الانسان مع انه لحق للانسان اولا وبالذات وللحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان من
الاولية للانسان والغريبة للحيوان فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد انه اذا
كان شي وجد محمولا على العام اي لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص ايضا وكان
هناك حمل واحد ولحوق كان للعام اولا وللاخص ثانيا وهذا حق والضاحك بالقياس
الى الحيوان ليس كذلك بل على ما ذكرنا وان قيد قرار في غير عكس وجه لانه بابه قد تحقق
الاعم ولم يلحق الاخص نعلم ان المراد بلحوقه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان هناك لحوق
واحد وكان للاعم في ضمن الخاص كان للاعم اولا وبذاته بقي الكلام في ان ما نحن فيه
من هذا القبيل فنقول لا يخفى على المتامل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عما يغايره كالمسبوق بالعدم بالجهة المتعلق بالغير الا فقار وظاهر انه لم يكن
في المعلول الواجب بالغير الحادث الا تعلق واحد بالغير وعند هذا الذي نعقل
لحوق الصفات الاخص للاعم والاخص لحوق مفهوم الذاتية بالقياس الى الجنس
والفصل لان ههنا لحوقين كما قيل فيه اعتبر في توجيهه ان يكون اللاحق للعام لا حقا له
لا من حيث كونه في ضمن خاص في الخاص ايضا ولم يكتف بمجرد ذلك على ان الذاتي
ثابت للجنس لا في ضمن فرد خاص ثابت للفصل ايضا مع ان ثبوته للجنس ليس اولا
وهذا انه لو كان وقد خلفه لان اللحوق هناك لحوق واحد ولعل كلامه مبني على ان اللاحق
لاحق حقيقة لا يثبت له اولا وبالذات ولغيره بالعرض والمجاز ومراده ان اللاحق
لاحق لاحد الامرين بلحوق واحد وحيث كان للخاص كان للعام وفي بعضه لطف ولا يخفى

لا بهذه العناية

لا بهذه العناية تكلف جدا وما ذكره في التوجيه عليه غير متوجه فان المقصود بقوله
في غير عكس في البيان الذي ذكره انه ليس سوى قوة جانب العام في جنب ثبوت مكان
الحكم مع قطع النظر عن الخاص فرض فرد وبشارة الى حاصل السبق المعتبر في انواع
التقدمات قال الشيخ في الشفا اذا قلنا كل انسان جسم فان الجسم ليس اوليا للانسان
لان الجسم يحمل على الحيوان فيكون حمله على الحيوان قبل حمله للانسان ولا يتوقف
حمله على الحيوان ان يكون محمولا على الانسان ويحمل على الانسان الا وقد يحمل على
الحيوان والشي الذي يكون كذلك ولم يكن اولا ولا يكون للاول الا وقد كان له فهو للشي
اولا وقبل كونه للاول واذا تصفحت اصناف ما يقال اولا وقبل وجدته مدخلا في هذه الجملة
كان بالطبع او بالعلية او بالمكان او الزمان او الشرف او غير ذلك
فتبين ان كل محمول على الاعم في الموضوع اولا وعلى الموضوع ثانيا انتهى وظهر من
ذلك شركته بين طبقات التقدمات في المعنى الذي ذكره ان اتحاد اللحوق غير
معتبر فيه على ان الحق ان اللاحق يثبت للجميع حقيقة وان اختلفت بالاولية والاولوية
ولا يخفى انه لا بد في توجيه كلام هذا القائل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عما يغايره بالجهة المتعلق بالغير بما وجهنا به كلام الشيخ حتى يستقيم
فتدبر ثم قال الخ بعد كلام المنقول عنه سابقا وقوله فاذن لو كان لحوقه
للاخص به انه لما كان لاحقا لغير الاخص ليس تاما لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات
لم يلحق غير الاخص غاية ما في الباب انه يلحقها بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز

اشتراك الامور المختلفة في اللوازم انتهى وهذا الاعتراض غير متوجه الى الشيخ بحيث
ما وجهنا كلامه انما توجهه الى ظاهر كلام الشارح ولتوجيهه سبيل قال بعض الناظرين
ما يعرض للانواع بمفهوم كالماشي للحيوان لا يكون عارضا للنوع بخصوص منه كالانسان لذاته
اذ لو كان الماشي عارضا للانسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان وعرضا
اوليا للانسان فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان ويبحث
في العلم الذي موضوعه الانسان انتهى وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما كان ههنا
لحوق وحداني بل الحق ان المعروض الاول له هو الحيوان المشترك بين انواع
الماشي ويحمل عليه هذا ضروري وقد علمت انه في مباحث الموضوع عليه واما اشتراك
الامور المختلفة في لازم واحد فبالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك بينها
ولازم كل واحد واحد منها ما يخصه من حصة ذلك المفهوم الذي فرض كونه لازما
واما بعينه من حيث هو فانما يكون لازما للقدر المشترك بين الكل نظير ذلك انهم قالوا
جواز توارد العلل المستقلة على المعلول النوعي دون الشخصي مبني على ان في المعلول
النوعي كان معلول كل علة مخصوصة فردا من ذلك النوع مغايرا للفرد الذي هو
المعلول الحقيقي للعلة الاخرى واما اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع قطع
النظر عن الافراد وملاحظة من حيث انها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها لجريان
دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصي فيه على ما فصل في موضعه انتهى وفيه نظر لانه
قد لا لو كان الماشي عارضا للانسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان محل

تامل

تامل لان موضوع مسئلة علم قد يكون نوعا من موضوع العلم ومحمول تلك المسئلة
قد يكون عارضا للموضوع على انه لذاته ويكون اوليا لموضوع العلم لان المعتبر في الاول
ان لا يكون عارضا للنوع بواسطة امر اعم وان عرض بتوسطه وبواسطة امر اخص على ما صرح
به الشيخ في الشفا وقوله فبالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك بينها محل
تامل لان الامور المختلفة التي يلزمها امر واحد لا يلزم ان يكون بينها مشترك
موجود يلزمه ذلك اللازم كالزوجية المشتركة بين انواع من الاعداد من غير ظهور
مشترك كذلك بين تلك الاعداد وبعد المساعدة على ذلك يلزم ان لا يكون تلك اللازم
لازما لكل واحد من الانواع واما ما ذكره من حديث توارد العلل فالظاهر ان
العلل المختلفة مستحفظة للطبيعة لا بشرط شيء ومن انعدمت وحدة
بقيت الطبيعة محفوظة بفرد آخر وهذا جائز في الطبيعة المبهمة غير جائز في
الشخص الواحد بالعدد على انه فرق بين اللزوم والعلية اذ انكار ذلك اللازم
غير لازم للافراد بل للطبيعة لا وجه له واما انكار ان نفس الطبيعة من حيث هي ليس
معلولا للافراد المتعلقة ليس كذلك انتهى بقي الكلام فيما يتعلق بعبارة الشرح
في هذا المقام قوله اما هو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير الظاهر ان
مراد الشيخ ان سببا ان الوجوب المتعلق بالغير النفس معناه حيث كان هو
الوجوب الناشي من الغير متعلقا به او لكونه وجودا مسبوقا بالعدم كما يشير اليه كلامه
في الفصل السابق والمعنى الاول يعني اصل الوجوب الناشي من الغير دائم و الوجوب دائما
الفصل [illegible]

او في وقت ما وفيه مغايرة لما ذكره الشارح بحسب الظاهر وقوله لكل منهما حد اعم
في الآن في الآن الاخر الكلام فيه تامل لان الحكم بالسعة غير ظاهر وما ذكره في مقام البيان
غير دال عليه والصواب ما ذكرناه في تغيير المتن وقوله وذلك لانه لو جاز ان لا يكون
في الآن الاخر ما ذكره فيه تامل اذ مبناه على الشك ام اي للمحال جاز ان لا يكون المسبوق
بالعدم على تقدير كونه واجبا لذاته متعلقا بالغير والوجه في تغيير كلام الشيخ
ما ذكرناه ويتجه بعد ذلك بعضها ذكره الفاضل الشارح في المنافسات وما اجاب به الشارح
المحقق وما يتعلق بذلك في كلام غيرهما وهي مناقشات ومباحثات لا فائدة فيها و
الاعراض عنها حفظا للوقت عن الضياع اولى … تحريره بان ان كل حادث تقريره
ان كل حادث فوجوده بعد ما لم يكن ويكون بعديته هذه مضافة الى قبلية فهي ان
فهناك قبلية لا تجتمع مع البعد لا كقبلية الواحد بالنسبة الى الاثنين وهناك ايضا
تجدد وبعديه بعد قبلية لا جله فقدم معروض القبلية ونفس العدم ليست معروضة للقبلية لان
العدم كما كان قبل يكون بعد والتقدم اعتبار عقلي لا ينتزع العقل مما يعرض له البعدية
وكذا ذات الفاعل لانه يكون قبل وبعد ومعا فلا يكون منشأ لاعتبار القبلية فيكون
عروض القبلية للعدم باعتبار اقتران امر به وذلك الامر لا يكون معروضا للبعدية
فعروض القبلية للعدم باعتبار اقتران امر لا يجامع البعد اولا وبالذات
وهو امر غير قار الذات بل متجدد ومتصرم لانه امر ممتد يكون كل جزء يفرض منه قبل جزء
آخر قبلية لا يجامع القبل البعد لان القبلية التي للاول في نوم قبل القبلية التي للآخر

فهناك

فهناك قبليات متجددة متصرمة بالذات وهو متصل في ذاته اتصال المسافة والحركة
اذ في الجائز ان يفرض متحركا ينقطع يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع وكونه فيكون
بين ابتدائه وكونه ذلك المتحرك وحدوث الحادث قبليات وبعديات على سبيل التجدد
والتصرم مطابقة لاجزاء المسافة والحركة وقد بينا سابقا ان مثل هذا المتصل
لا يتركب من اجزاء لا تتجزى فمعروض القبلية اولا وبالذات خصوصا حم كم قابل
الزيادة والنقصان بالذات فيكون كما ثانيها اتصاله كاتصال الحركة والمسافة
فيكون متصلا وثالثها عدم اجتماع اجزائه في الوجود اولا وبالذات فيكون غير
قار الذات فثبت المقصد وهو ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
اولا وبالذات متصل اتصال المقادير فهذا التحرير ما في الكتاب … بما ذكره الشارح
وايراد الشارح في الحركة لبيان كون الزمان متصلا اتصال الحركة لا لبيان كونه
متجددا متصرما كما توهم اي وبهذا التقرير يندفع اعتراضات منها ان المراد بالعدم
في قوله القبل ليس نفس العدم ان كان هو العدم المطلق كان اللازم منه
ان العدم المطلق ليس معروضا للقبلية لا العدم مطلقا وان كان هو العدم
مطلقا او العدم المقيد فلا نم انه يكون بعد الحادث ووجه الاندفاع ظاهر
ومنها النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون بعد الزمان لانه يكون
بعد وذلك لان المعروض للقبلية انما هو خصوص الزمان واجزاؤه لا الطبيعة مطلقا
ومنها ان يكون الحادث بعد ان لم يكن يقتضي كون عدم قبل وجوده وذلك ناقض

لان القبل ليس هو عدم الحادث وانه فاسد ظاهر ومنها منع كون القبل غير الحركة وهذا
ايضا ظاهر وعلى هذا التقرير لا يلزم استدراك في كلام الشيخ كما توهمه المحشي ويمكن
تقرير الدليل بوجه آخر وهو ان يقال كل حادث فوجوده بعد ما لم يكن له قبلية لا تجامع
القبل البعد فلا بد من قبل لا يجامع البعد وذلك القبل ان كان معروضا للقبلية بالذات
فذاك والا كان عروض القبلية له بواسطة امر آخر وينتهي الى ما هو المعروض
للقبلية بالذات ولا يمكن ان يكون المعروض للقبلية هو العدم لانه يكون بعد ذات
الفاعل لانه يكون بعد وما يكون شيئا آخر ونغاير لهما وهو امر غير قار الذات الى
آخر ما مر في التقرير السابق وعلى هذا التقرير ايضا يندفع الاعتراضات المذكورة
اما اولا فلان العدم لا يتميز له الا بالملكات والمعروضات او الامور المغيرة به
ولا يتميز بها العدم السابق واللاحق بالاعتبار الاول وباعتبار لاعتبار الثاني
يرجع الى كون المعروض بالذات للقبلية الامر المقارن للعدم لا العدم نفسه و
اندفاع بقية الاعتراضات لا يحتاج الى البيان والمراد بالمعروض للقبلية بالذات
ما يلزمه القبلية لذاته اولا وبغير واسطة فلا يرد ما ذكره بعض الناظرين
انه لا يلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نفي الواسطة في الثبوت
كالكل فانه يعرض الجسم بواسطة التناهي ولا يمكن ان يكون التناهي معروضه
وسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات
لكن لا نم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعد او

بعد او بيّنا كالعارض عن المعروض الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جاز بل قد وقع
شايع كالحركة العارضة للسفينة على ان القابل ان يختار الشق الثاني ويقول ان الذي
يعرضه القبلية المذكورة لا يمكن ان يتصف بالبعدية لان القبلية المذكورة في الامور
التي لا يتميز فيها العقل الاول الاشياء التي لا يتصف بالبعدية واستصوب هذا
القابل ان يبين بانا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعده وهو غير كان
فانه لا يثبت غير الحركة واورد في هذا المقام اشكال وهو ان الامتداد لا تجتمع اجزاؤه
في الوجود فلم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا وللقائل ان يقول معنى عدم اجتماع الاجزاء في الوجود في
الزمان والحركة عدم حصول الجزء الاول في حد الجزء الثاني ومرجعه الى عدم
وجود الجزء الاول في نفس الامر حين وجود الثاني وبالجملة الامتداد بتمامه موجود في
نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان يكون الجزء الاول موجودا في حد الجزء الثاني
فكل حركة فالجزء المتقدم منها موجود في نفسه في زمان الجزء الثاني والآن المفروض
فيه وان لم يكن موجودا في ذلك الزمان والآن على ان يكون الطرف فيه الكون وجوده
انما يكون عدمه في الواقع حين انقطاع الحركة وانتهائها في الحركات المنتهية ومثله
القول في الزمان ولزيادة الكلام في هذا الباب محل آخر لا يناسب هذا التعليق
وههنا جواب آخر عن هذا الاشكال بان هذا الامتداد وان لم يكن بوجوده في الخارج الا انه
بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان

المنتهية

بعضها متقدما على البعض ولا يكون امتدادا في العقل كذلك الا انه اذا كان في الخارج غير
غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان
الزمان كالحركة كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر
في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان
فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة فان قلت ذلك
في انا ندرك بالعقل امتدادا الا انه يحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير
مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه قال هذا هو التحقيق في هذا المقام
لا نعرف كنهه الا بعد فضل التامل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو
الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة القطعية انتهى وسيلانه ادوا مع عدم
استقراره حال النسبة الى الزمانيات الواقعة فيه كما توهم بعض الناظرين بل المراد
منه توسطه بين المبدا والمفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد
قبله ولا بعده فيه للحد الطرفين ونقل بعض الناظرين عن بعض المحققين الايراد
عليه بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه على ما عرفته
فمن اين علم ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من
دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فاين ربك لعلها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة
بل عندي [illegible] الاعراض الغير القارة وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة ثم قال

على ما نقل عنه بل التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال عن الآن السيال
الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه
المفروضة متعاقبة في الارتسام واعترض عليه بعض الناظرين بان في الحركة الكلية
ايضا تتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة بحسب
الحدوث في الخارج انتهى ولا يخفى ان الامتداد من الحركة والزمان يحصل في الذهن
والخيال على وجهين احدهما ان الذهن يلاحظ نسبة المتحرك الى مكان تركه ونسبته الى
مكان ادركه اذ الخيال بل الوهم مدرك لاجزاء الزمان والحركة حين الحركة على
سبيل التقضي والتجدد والملاحظة للجميع في آن واحد لا انه يلاحظ المتحرك حاصلا في
مكانين في آن واحد على ان يكون الطرف قيدا للحصول بل في هذه الملاحظة مدركه
على ان هذا المكان حصل له ثم زال وحصل مكان آخر واما ادراك الخيال الجزء من الحركة
حين الحركة ثم ادركه لجزء آخر بعد زوال الادراك الاول فليس ادراكا للامتداد
من حيث انه امتداد ولا يبعد ان يقال الامتداد المدرك بالوجه المذكور لو طابق
الخارج ووجد فيه كان مشتملا على التعاقب في الوجود والعقل يحكم بهذه العلاقة
اللزومية ولو ثبت الاستلزام للاجتماع في الوجود ايضا لم يكن ذلك منافيا لاستلزام
التعاقب في الوجود بناء على جواز استلزام امر للمتنافيين وعلى هذا الوجه يندفع
الايراد عن الحاكم وثانيهما ان المتحرك اذا كان في مكان على نسبة من القرب والبعد من

الاجسام وانطبعت صورته في الحس المشترك ثم في الخيال وما لوهم ثم لحقها من جهة
الحس صورة اخرى لحصول له الجزء في مكان الجزء و في بعده و غير ان يمحى الصورة
الاولى عن الحس المشترك والخيال فيشعر بالصورتين معا علما انهما صورة لشيء واحد في
اثناء الحركة تحصل في المدركة امر ممتد فيدرك كونه في الامكنة معا وهو ارتسام تدريجي
من مقولة الكيف فلعل قول هذا المحقق بل التحقيق ليس المراد به بيان كيفية كون
الزمان غير قار بل لما ذكر ان الزمان الممتد مستحيل الوجود في الخارج ذكر ان وجوده
الامتدادي في الخيال و قوله وارتسامه على سبيل التدريج بيان للواقع لا بيان لكونه
غير قار الذات ومراده من ارتسام الامتداد ان ادراك الخيال يتعلق بامر ممتد كما ذكر
في الوجه الاول والثاني ويمكن ان يكون مراده بيان كون الزمان غير قار الذات
اشارة الى الوجه الخيالي المذكور في الوجه الاول وليس مراده ان الصورة المرتسمة
في الخيال هي الامر الممتد فانها حركة في الكيف يجري فيها ما يجري في ساير الحركات
وعلى هذا فالفرق بين ما ذكره وبين الحركة الكمية ظاهر فانه دفع ايراد بعض الناظرين
وتخصيصه الكلام بالحركة الكمية لا يظهر له وجه ولعل غرض بعض الناظرين ان اجزاء
الزمان يتدرج ويتعاقب في الحدوث الذهني لكن يجتمع بعد ذلك في البقاء ولا يكون
التعاقب المذكور في كونه غير قار لتحقق هذا المعنى في المقادير القارة كالجسم التعليمي
الذي ينتهي اليه حركة الجسم في الكم ولعله يظن ان الحركة الكمية على سبيل النمو انما
يكون باتصاف المقدار الثاني الى الباقي فيجتمع المقداران بعد الاتصاف وليس كذلك

لان المقدار

لان المقدار الصغير ينعدم بحصول المقدار الكبير والمقادير كلها متعددة في اثناء الحركة
بالفعل حتى يسكن الجسم لعدم وجود افراد المقولة وقت الحركة وحدث حصاد ودفعه
التخصيص كما ذكرنا في هذا المقام اشكال لان ارادوا ان قوله هناك شيء متجدد ومتصرم
ان اراد انه متجدد ومتصرم في الخارج وهناك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزءا الزمان
فيكون الزمان بالفعل مشتملا على اجزاء يكون بعضها معدوما وذلك ينافي اتصاله
في ذاته وان اراد انه متصرم ومتجدد في العقل فلا يدل على وجود الزمان في الخارج
ويضا ينافي عروض القبلية والبعدية لاجزاء الزمان في العقل فان عروضهما في
العقل من حيث انهما متضادان يقتضي اجتماعهما في العقل بحسب الوجود وقايل ان يقول
انه يتجدد ويتصرم في الخارج ولا يلزم الا اشتمال الزمان على اجزاء بعضها موجود
وبعضها معدوم في حد الجزء الموجود في الواقع وذلك لا ينافي اتصاله في
ذاته واجاب الحكيم بان العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو وجد في الخارج وكان له
اجزاء فيه وحصول هذا الامتداد المحكوم وثانيهما ان الزمان اما مقدار الحركة بمعنى
القطع او الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم
وقايل ان يمنع عدم وجود الاول مطلقا واجاب الحكيم بان المراد بالزمان مقدارهما
الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج بمعنى الآن السيال الغير
المنقسم وفيه تكلف القبلية والبعدية الخاصتين المراد بالقبلية والبعدية الخاصتين
بالزمان العارض له بالذات واولا فان القبلية والبعدية يلزمان الزمان بسبب ذاته

وكذا في زمان الحركة بسبب ذاتها لكن بتوسط المقدار العارض لها وتعرضان لغير الحركة
والزمان بسبب اقترانه بزمان قبل زمان آخر او بعده ويمكن ان يكون المراد بالحيثية
بالزمان الناشئ من الزمان دون غيره فان هذا النوع من التقدم والتأخر
اللذين يقتضيان عدم اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود انما هو من الزمان مطلقا
واعلم ان الزمان لا ينفصل في الخارج انفصالا فكيا بل هو متصل في ذاته انما يحصل له الاجزاء
بحسب الانقسام بالعرض اذ كان للمقادير المتصلة يحصل انقسام بالعدد وتعينه بالعرض
بحسب الاعراض المختلفة كالسواد والبياض والموازاة والمحاذاة وامثالها وكذا
بحسب تعيين الوهم لكن يحصل نظيره في الزمان والحركة وبهذا الاعتبار يعتبر فيه الآنات
فالتصرم والتجدد في اجزاء الزمان انما يكون بعد تعيين الاجزاء بحسب الانقسام
فكانت تعينه بالعرض وذلك لا ينافي اتصال الزمان في نفسه ولا يصح تعريف الزمان
بها فلا يصح ان يقال الزمان ما له بذاته القبلية والبعدية او في الزمان ما باعتباره
يحصل القبلية والبعدية لان اطلاق القبلية والبعدية لا يوجب التميز وتقييده بها
لا يوجدان معا غير كاف في التميز لان المع يجري مجرى القبل والبعد في الحاجة الى التميز
وكذا الاجتماع فلا بد من اعتبار القبلية والبعدية والمعية الزمانيات فيلزم الدور وليس
الغرض في هذا المقام الاستدلال بها على وجود الزمان حتى يلزم المصادرة على المطلوب
الاول بناء على ان التصديق بها موقوف على التصديق بوجود الزمان بل الغرض
التنبيه بكون الزمان معروف الانية والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان

المقصود

المقصود من القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان عقليتان لان القبل مضاف الى البعد
والمضافان لا بد ان يجتمعان في الوجود الخارجي والزمان لا يجتمعان في الوجود
الخارجي لكن يوجد نهاية في الذهن لشيء من الاشياء ويدل على ثبوت المعروض بالذات
لها في الخارج في الخارج فثبوت القبلية في الذهن للعدم يدل على ثبوت الزمان
في الخارج بان ذلك انا اذا حكمنا على شيء بانه قبل شيء القبلية الزمانية المذكورة
وليس معناه ان الصورة الذهنية الحاصلة من الاول سابقة في الحصول الذهني على
الصورة الذهنية الحاصلة من الثاني حتى ان هذه الصورة يرتسم اولا في الذهن ولو
كان الامر كذلك في الواقع وليس معناه ايضا ان المدرك من هذا او المدرك من ذاك
يدركان على نحو التعاقب من غير اعتبار ان الادراك مطابق للموجود ام لا وليس معناه
ايضا ان المدرك ~~من هذا والمدرك من ذاك يدركان~~ الشيء متصف بالقبلية في
في الخارج بل يرجع محصله الى ان وجود الاول والثاني في الخارج على نحو اذا لاحظها العقل
وقايس بينهما يجد فيما بينهما نسبة القبلية والبعدية فهذا الاعتبار العقلي بل على الوجود
الخارجي فانه مع ما بين ان الاضافتين عقليتان ودل اعتبار العقل لا بد على الوجود الخارجي
وقد بين ان القبلية والبعدية لا يلحقان الا اجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا
بالقبلية والآخر بالبعدية بفرضها اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج
لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لساغ الآنات تتالي فلا يلزم من ثبوت القبلية
والبعدية وجود معروضها بل في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بها على وجود الزمان

الزمان فينبغي ان يتوقف لذلك معروض القبلية والبعدية عما صرحت به اجزاء الزمان معدومة
في الخارج فكيف يدل لان عدم وجود معروضهما او نفي معروض القبلية مغاير لمعروض
البعدية لانهما لذاتهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء
بالفعل وانه ح والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريان لا يدلان على وجود
معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان قوله اجزاء الزمان غير
موجودة في الخارج ان اراد عدم وجود جزء الزمان على وجه الانقطاع والانفكاك عن
الجزء الآخر فمسلم لكن ذلك لا ينافي وجود الاجزاء وبعضها عن بعض امتيازا بالعرض
في الخارج بحسب عروض بعض الاسباب التي اشير اليها سابقا ووجود الاجزاء وامتياز بعضها
بعضها عن بعض على الوجه المذكور لا ينافي اتصال الزمان ولا يستلزم تالي
الثابت وان اراد عدم وجود الاجزاء مطلقا فممنوع واجاب الخ عن هذا الاعتراض
بان المراد بالعروض هنا تعلق القبلية والبعدية لا محلها فان محلها جزء الزمان
المعقول لا الموجود في الخارج اي يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما انما يعرضان
للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب
المعروض مجازا قال وال هذا المعترض في فصل سبق الحدث بالمادة حيث قال
الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما صرح في الفصل في التقدم بعينه ورده بعض الناظرين بانه غير مطابق
لمتن الكتاب ولا الشرح لتصريحهما بان هذا الزمان الذي كان الكلام فيه انه موهوم

الزمان

الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات
في المقادير لم تبال ان عن غير منقسم قال الشارح وحد ويكون بعد ابتداء الحركة وحدوث
الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء الحركة والمسافة
الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكمات في تقريره يكفي هذا الزمان كان مقدارا
فكيف يكفي منه الآن السيال وايضا قول الشارح هنا على وجود الزمان قبل كل
حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به الى آخر ما قال بعد المناسبة عن الحمل
على ما ذكره الخ ثم قال بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما مشوا
الامر على ما يبدو في بادي النظر ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر
حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبنوه
بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدده في اقسام السنين
الكم مع ان المنقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على
ما صرحت به عباراتهم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجودة
في الخارج بل ممتنع الوجود وان الموجود في الخارج هو الآن السيال
الذي يرتسم في الخيال انتهى وعندي ان هذا التوجيه بعيد بالتكلف ثم قال بعض
الناظرين ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده في الخيال
فانه وجود ذهني لكنه وجود بنفسه وهو الوجود الذي يرتسم ويحصل بنفسه في
الخيال وذلك الوجود وان كان ذهنيا لكن يحذو حذو الوجود الخارجي

ترتب الآثار عليها ما صرح به المحقق الشريف في لا يبعد أن يريد بالوجود الخارجي
في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لا شك أنه
يقتضي تحقق اجزاء ذلك الامر الممتد مترتبة متعاقبة وذلك يكون في الخيال فلا يكون
عند معلوم بعقلها لا بهذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل
وانت خبير بان نفس الصورة المرتسمة في الخيال انما يكون حصولها على سبيل الحركة
في الكيف ولا فرق بينها وبين سائر الحركات فان كان الموجود في الحركات الخارجية
اما هو الآن السيال كان ههنا ايضا كذلك وان اراد وجود المدرك بهذه الصورة
الخيالية بمعنى ان الخيال يدرك اجزاء الزمان على وجه التجدد والتقدم وان كان
الادراك بمعنى واحد فالقول بكون ذلك يجعله وجودا خارجيا لا يخفى بعده
وبالجملة حمل كلامهم على ما ذكره بعيد وكون التقدم والتأخر بالمعنى المذكور يقتضي
تحقق اجزاء ذلك الامر الممتد مترتبة متعاقبة لا يقتضي حصر تصويره في الخيال على ما حققنا
وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج قال الامام ولقائل ان يقول
لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور موجودة في الخارج وقد ذكر في ثلثة اوجه وقد
ذكر الاوجه وحاصل الوجه الاول الزام الشارح والشارح مهد اولا ان القبلية والبعدية
ما يعرضان في العقل لا في الخارج لكن ثبوتهما في العقل لحادث يدل
على وجود معروضهما الذي هو الزمان وبه دفع اعتراضات الامام بان الامام منع
مقدمة لا يدعيه فانه منع كون القبلية والبعدية موجودين ونحن لا ندعي ذلك بل

منع عدم وجوده

يدعي وجود الزمان ونثبته بمقدمات ليس من جملتها ما منعه الامام بل ان الزمان
متصف بالوصفين وذلك اعم من كون الوصف موجودا خارجيا والوجه الثالث
لثبوت ان الامام زعم ان الاتصاف بالوصفين يقتضي كونهما موجودين في الخارج
فقول الشارح وذلك ان الزمان هو الموصوف في الخارج يعني لا يدعي ان نفس القبلية
موجودة في الخارج بل الزمان هو الموصوف في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته
في العقل فان التقدم والتأخر وان كانا في العقل لكن لا يعرضان لما يعرضان له
الا باعتبار وصف خارجي له مدخل في ثبوت الوصفين العقليين فالموصوف بهما
لا بد ان يكون موجودا في الخارج واما القبلية فهي امر اعتباري موجود في العقل
فان اخذت مطلقة لم يكن لها اختصاص بزمان دون زمان وان اخذت
من حيث عروضها لامر معين لحملها قبليه اخرى باعتبار العقل ولا يتسلسل بل ينحصل
باعتبار العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا معنى قولهم بجواز
التسلسل في الامور الاعتبارية بمعنى انه لا يتوقف الا عند الاعتبار عند حد واما ان الزمان
الممتد المنقسم غير موجود في الخارج فكيف يستقيم كلام الشارح بعد ما عرفت
جوابه مع ما قيل في الجواب يظهر بما ذكرنا ان قول المحاكم واعلم ان الاجوبة التي
ذكرها الشارح عن هذه الاسولة لا يوجه لها اصلا لما فان كلام الامام ليس الا ان القبلية
والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما امرا
موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف

بالقبلية الثابتة في تلك الاجوبة مما زاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها
في الخارج بل يستلزمه فما لا وجه له لان حاصل كلام الشارح انا لا نحكم في عدمية الامرين
ولكن ذلك لا يضرنا كما بيناه   ومندفع اعتراضه بان العدم لو اتصف بالوجود
قال الامام الوجه ان نترك المقدمة الاولى من مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها وذكرتم
ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبلية ولو كانت القبلية صفة
وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا
بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل حادث محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر فذلك نفس المطلوب
فيستحيل جعله مقدمة في اثباته والجواب عدم الانحصار بين الامرين بل الامر
اعتباري والمقدمة بحالها والشارح جعل حاصل الاعتراض انكم قلتم ان عدم كل
حادث قبل وجوده فقد وصفتم عدم الحادث بالقبلية الوجودية فيلزم اتصاف
المعدوم بالموجود فاجاب بان القبلية امر اعتباري يدركها العقل والعدم المقيد
بشيء ربما يعقل بسبب تعقل ذلك الشيء فيجوز لحوق الاول للثاني في العقل
لا ينافي ما سبق من ان معروض القبلية ليس نفس العدم لان معروض القبلية العدم
باعتبار اقترانه بالقبل بالذات لا نفس العدم المطلق وقال الحق المراد ثم معروض
القبلية بالذات والاوجه ما ذكرناه   ثم انه استدل بالمعارضة بالنقض اجمالي
وتقريره انه لو تم ما ذكرتم من الدليل يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك لان
بعض اجزاء الزمان قبل البعض الا ان القبلية الزمانية المذكورة فان قبلية هذا النوع

من القبلية

من القبلية مقارنة الزمان كان للزمان زمان آخر وهذا جبر بان ما ذكرنا من
التوجيهين للدليل يدفع هذه المناقضة ولا يرد على شيء منهما ثم قد يمكن ان يفرق
بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
بوجهين الاول ان الزمان منقض لذاته يعني عروض الانقضاء لاجزائه ليس بسبب
عروض امر آخر غير ذاته بخلاف مثل الحركة وغيرها فالقبلية والبعدية
الحاصلتان للزمان غنيتان عن مقارنة زمان آخر بخلاف الحاصلين لغير الزمان و
اجيب عن هذا الفرق بوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية
في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا وان كانت مختلفة في
الماهية لزم عدم اتصال الزمان بل اشتماله على الاجزاء بالفعل بل مركبة من انات
لا من كل جزء موجود في الزمان يقبل القسمة فيكون اجزاؤه المفروضة بعضها
متقدما وبعضها متأخرا وان كانت مختلفة في الماهية لزم عدم اتصال
الزمان بل اشتماله على الاجزاء بالفعل بل مركبة من انات لا من كل جزء موجود في
الزمان يقبل القسمة فيكون لها اجزاء والتقدير اختلافها بالماهية وهو ينفي عدم
الاتصال فيلزم حصول جميع الانقسامات الممكنة بالفعل والحوادث ان الزمان منقسم في
الخارج بالعرض باحد الاسباب التي ذكرناها سابقا ولكل جزء من الزمان هوية خاصة
بها اذا حصلت في العقل صحت انتزاع التقدم والتأخر ولا يلحق الاختلاف
مستندا الى ماهية الزمان واما تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج الى سبب مخصص

بوجه التام انه يجوز القبلية والبعدية بالمعنى المذكور في اجزاء الزمان من غير حاجة
الى زمان آخر فليجوز ذلك في عدم الحادث ووجوده من غير حاجة الى زمان آخر
وما مر من توجيه الدليل يدفع هذا الوجه اما لان كل جزء من اجزاء الزمان
مسبوق بجزء آخر فيكفي ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متاخرا
عن الامس انه حاصل فيه حصول الامس واما انتم فلم تثبتوا قبل الحوادث شيئا
فلم يكن قبلية شيء عندكم يمكن ان يكون مسبوقيته بالعدم باعتبار اقتران العدم به
واعترض عليه بان هذا الفرق ليس فرقا بين الزمان وبين غيره لان في اتصاف
احدهما بالقبلية والبعدية يقتضي زمانا آخر دون اتصاف الآخر بل هو فرق
بين القول بتناهي الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث الحادث وبين القول
بعدم تناهيها سواء كانت تلك الامور زمانية ام لا وتقرير المقصود في
الحوادث ظ وتوجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة في الفرق وهو
ان معنى قولنا اليوم متاخر عن الامس انه لم يوجد مستندا بان هذا يقتضي
تاخر اليوم عن الغد ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشارح حينئذ ما قرره ثم قال ان
رجع الفارق عن التفسير المذكور هربا من لزوم المحذور المذكور وغير كلامه الى ما ذكر
او التزم المحذور من وجه آخر ذهولا لفظة كان مشعرة بمضي زمان والجواب ان
الزمان في الخارج امر واحد متصل حقيقته اتصال عدم الاستقرار يعني الانقضاء
والتجدد وليس في ذاته انفصال وتعدد بالذات لكن يعرض له التعدد والانقسام بحسب

كما اشرنا اليه

كما اشرنا اليه ثم اذا عرض له الانقسام المذكور حصل له اجزاء ثم العقل اذا لاحظ تلك
الاجزاء واتصفت في العقل بالتقدم والتاخر الذاتيين بعد كونهما وصف التقدم
والتاخر لازمين لتلك الاجزاء يعتبرها العقل لها بمجرد ملاحظتها من حيث
ذواتها وماهيتها عدم الاستقرار لا باعتبار ملاحظة عروضها لجزء آخر بخلاف
الحركة وغيرها فان اتصافها بالتقدم والتاخر يتصور عروضها لعدم الاستقرار
المقترن بها وهو الزمان وهذا هو السر في عدم وقوف السؤال الا عند الوصول
الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على تلك الحادثة فقيل لاقترانها
بتلك الحادثة المتقدمة فان سئل عن تقدمها ايضا فاجيب بنحو ذلك لم ينقطع السؤال
الا بان ينتهي كانت المتقدمة في امس والاخرى في اليوم مثلا وليس المراد ان
اجزاء الزمان نفس التقدمات والتاخرات ولا ان التقدم والتاخر داخلان
في هوية اجزاء الزمان كما قد يتوهم لان معروض التقدم لا بد ان يكون له خصوصية
ممتازة بها عن التاخر حتى يصح ان ينتزع العقل منه التقدم وقول الشارح وذلك
الاتصال لا يحتمل الا في الوهم ليس المراد الانقسامات الجزئية الفكية في الخارج لانه
الانقسام الخارجي مطلقا ولو بالفرض اذ لو قلنا بان الزمان ليس له اختلاف
اجزاء وتعدد الا في الوهم او الخيال لم يستقم الحكم بان تقدم الحوادث بعضها على
بعض باقتران الزمان المتقدم او الزمان المتقدم على هذا التقدير لا حصول له
الا حين ادراكها الوهم ويرجع معنى قولنا امس متقدم على اليوم الى ان حصول الامس

في الخيال او الوهم وهو حصول الصورة الخيالية التي هي من باب الحركة في الكيف
متقدم على صورة اليوم او حصوله في الملاحظة الخيالية او الوهم على وجه التعاقب
وليس الامر كذلك وبالجملة معنى التقدم والتاخر الزمانيين ان العقل اذا لاحظ شيئا
يجب وجوده ثم لاحظ شيئا آخر يجب وجوده وقايس بينهما وجد بينهما النسبة الاضافية
المذكورة فاذا لم يكن للمتقدم والمتاخر وجود الا في الوهم كان اعتبار التقدم و
التاخر بينهما باعتبار ملاحظة التعاقب في الوجود الوهمي او ملاحظة كون الوهم او
الخيال يدركهما متعاقبتين وبني على هذا التقدير انه يصح قولهم بان اختلاف الاحكام
المتحدة بالنوع اختلافا عدديا انما يكون بسبب الوضع والزمان ولا قولهم بان
للزمان مدخلا في وحدة الحركات بالشخص وليس المراد ايضا ان التقدم والتاخر
لازمان لهوية الزمان بمعنى كون الذات علة مستقلة لاتصاف الاجزاء بوصف
التقدم والتاخر والا لزم اتصاف كل جزء بالتقدم والتاخر معا بالنسبة الى شيء
واحد وقول الشارح فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء بمعنى انهما
يعرضان بسبب خارج فان اطلاق العارض على هذا المعنى شايع في كلامهم
وقوله بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر
للاجزاء المعروضة لعدم الاستقرار لكن في آخر ظاهر الدلالة على ما ذكرنا وقوله وهذا
معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين بناء على ان اطلاق اللازم المذكور
شايع وان كان الاكثر اطلاقه على المفارق وقوله تصور عروضهما له بمعنى تصور عروض

التقدم

التقدم والتاخر لعدم الاستقرار ويحتمل ارجاع الضمير الى الموصول ويكون معنى الكلام
ان اجزاء الزمان لما كان التقدم والتاخر لازمين مبنيين لها بسبب عدم الاستقرار كان
للعقل الحكم بتقدمها وتاخرها دائما اما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار فلما كان التقدم والتاخر
عارضين مفارقين لم يكن الحكم له باحدهما صحيحا ما لم يتصور عروض احدهما له بملاحظة
اقترانه باجزاء الزمان وعروضهما لها وظاهر قوله فانما الاجزاء التعليل اي نسب
بالتاخر وقوله لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اشارة الى اللزوم البين
العقلي لا الدخل في القوام النوعي او الشخصي فظهر انما توهم بعض الناظرين ان معنى
التقدم والتاخر دخلان في هوية الاجزاء دل معنى قولهم التقدم والتاخر في الاعراض
الاولية لاجزاء الزمان ان ثبوتهما لها لذواتها لا لامر آخر فلا ينافي دخولها فيها
وان مرادهم بلحوقهما لاجزاء الزمان لحوقهما لمهيتها لا للاجزاء من حيث هي اجزاء
بل الاجزاء من حيث هي اجزاء انما يحصل بها ليس بشيء وظهر ان تعويل الشارح
الجواب عن معارضة الامام على الوجه الاول وظهر من كلامه دفع الجواب الاول
من جوابيه وهو اشارة الى دفع الجواب الثاني بقوله واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار فانما يصير متقدما ومتاخرا اذا تصور عروضهما له بمعنى لعدم الاستقرار
ونقول له انا اذا قلنا العدم والوجود ايضا الى اقترانه معنى باحدهما حتى يصير متقدما
فنقول انه لم يتعرض للجواب الثاني لظهور انه فاعد ما تقدم محل تامل [illegible] وثبت بعلم
ان الحركة [illegible] اعلم ان الحركة اذا انقسمت بوجه ما يكون لاحد جزئيه تقدم على الآخر

تقدما زمانيا لا يجتمع المتقدم مع المتأخر فالزمان عدد الحركة المنقسمة الى المتقدم والمتأخر
على الوجه المذكور لكن لو عرفت الزمان على هذا الوجه كان البيان دوريا ويمكن
الاعتبار على وجه آخر لا يكون البيان دوريا وبيانه انه يمكن تقسيم المسافة الى متقدم
ومتأخر باعتبار الحركة فان النصف القريب من مبدأ الحركة يعني ما فيه الحركة غير
النصف القريب مما اليه الحركة ويمكن اعتبار الاول متقدما على الثاني والجزء من الحركة
الواقعة في الجزء الاول من المسافة بالاعتبار المذكور غير الجزء من الحركة الواقعة في
الجزء الآخر فالحركة بهذا الاعتبار منقسمة باعتبار انقسام المسافة الحاصل من حيث اعتبار
الحركة فالحركة منقسمة الى متقدمة ومتأخرة من حيث الوقوع في المسافة المذكورة
والمنقسمة اليها وهذان هما التقدم الوصفيين الساريين من المسافة اليها لكن
الجزء من الحركة الواقعة في المسافة المتقدمة لها تقدم باعتبار وقوعه الواقع بلا لحاظ
في المتأخرة والتقدم والتأخر اللذين باعتبارهما لا يجتمعان في الوجود وان لم
بهذا العنوان فالزمان عدد الحركة المنقسمة الى المتقدمة والمتأخرة باعتبار وقوعها
في متقدم ومتأخر من المسافة على الوجه الذي اعتبرنا اخيرا لا ذلك التقدم والتأخر
الوصفيين العارضين لها الساريين من المسافة وهو ايضا مقدار الحركة حيث
اعتبر وقوعها في اجزاء المسافة لا من حيث الانطباق عليها وتقدر بتقدرها بالعرض
ومراد الشيخ بالمتقدم من المسافة المبتدأ من مبدأ الحركة وبالمتأخر مقابله وقوله فيكون
للتقدم والتأخر في الحركة خاصية معناه ان للتقدم والتأخر من حيث اعتبارهما في الحركة

خاصية

خاصية يلحقهما من جهة ما هما بعض التقدم والتأخر للحركة لا باعتبار كونهما للمسافة بعين
الوصفين فقوله ليس من جهة ما هما للمسافة وبيان لقوله لها للحركة احترازا عن
الوصفين المذكورين ولعل ما ذكرناه انسب بما ذكره الشيخ ما ذكره الخ
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود الى آخره اعلم ان الوجدان بعدما
في الحوادث قبل وجودها غير اصل الامكان الذاتي المتعلق بمطلق وجوبها الى ان فليهم
من التفكر فيه ويستبين احال ذلك حتى يمكن الحكم به نفيا واثباتا ولنذكر ههنا ما لذلك فنقول
شخص زيد قبل وجوده ممكن على ان يكون الظرف ظرفا للامكان ولما وجد زيد
وانعدم فبعد حال العدم لا يصح انه ممكن في هذا الحال على ان يكون الظرف متعلقا
بالامكان بناء على استحالة اعادة المعدوم وح نقول هذا الامكان الانتزاعي
الذي ينتزع من الشيء تارة ولا ينتزع اخرى بل هو المنتزع من صورة الشيء في
العقل دائما الظاهر لا فان صورة زيد في العقل بشرط عدم اعتبار عدمه حيثيته
سابقا في الخارج ينتزع منه الامكان وبشرط اعتبار وقوع مثله سابقا في
الخارج ينتزع منه الاستحالة وعدم الامكان والعقل متى ما ادرك الشيء على الوجهين في اي
زمان كان ينتزع من احدهما الامكان ومن الاخر الاستحالة ونحن نجد معنى آخر وراء ذلك
الامر هو الاول فان وجود زيد في المستقبل في الزمان السابق على وجوده ممكن على ان
يكون الظرف متعلقا بالامكان وفي الزمان اللاحق لوجوده ممتنع لعلهم يقولون ان هذا
الامكان الثابت في حال والمختلف في حال امر ثابت في الخارج بنفسه او بمنشئه والمنتزع

منه وليس قدرة القادر ولا امرا موجودا قائما بذاته ولا امكانا بالنسبة الى النوع الى
فان نسبة المعلول اليها تارة تكون امكانا وتارة امتناعا فيرجع الى امر آخر يكون الشيء
بالنسبة اليه ممكنا واذا انجر الامر تختلج في الذهن احتمالات ولعلهم يقولون ان
الصحيح منها يحصل ويرجع بعد الاستبداد الى ان ههنا امرا وشأنه ان يكون في مستقبل
الاحوال معروضا لذلك الامر الذي فرض امكانه وعوارض ذلك الامر القابل في
الحال والماضي ليس شانهما وقوع ذلك الامر في المستقبل ولا يخفى فان ذكر كون الامكان
بحسب الظن صفة ونعتا لذلك الامر المعدوم كانهما عليه مدارا في امثاله ونظائره
العقل غير فائدة في الامكان المذكور ولعل هذا الطريق الكافي في اثبات مادة قابلة
للممكن بالامكان المذكور سابقة على وجوده بالسبق الذاتي وامكان الشيء عبارة
عن جواز حصول صورته في مادته وهذا الامكان ينتزعه العقل حين عدم الشيء عن
المادة القابلة له وكذا الحكم في امكان العدم واذا تدبر ما ذكرناه ظهر الوجه
في كيفية تقرير كلام الشيخ   اما ممتنع الوجوب او ممكن الوجوب هذا مبني على ان الشيء
الذي يمكن حصوله في الزمان المستقبل فامكان وجوده ثابت قبل حصوله على ما ذكرنا
سابقا فلو لم يكن الامكان ثابتا كان الشيء لا محالة ممتنعا   واعلم ان حاصل الكلام
ان الشيء الذي يوجد في المستقبل فلامكانه حصول قبله وكل امكان بالقياس الى
وجوده او الوجوب على قسمين وجوب بالعرض ووجوب بالذات اما القسم الاول فكصيرورة
الجسم ابيض او اسود ولا شك ان وجوب صيرورة الجسم ابيض يتوقف على وجوب الجسم فهذا

الحادث

الحادث بهذا الاعتبار يتوقف على وجوب محل ثابت قبله وبعضه قد ذكرنا سابقا
ان الامكانية ثبوت قبل حصوله اما بنفسه او بحسب الاصل والمحل المنتزع منه وحيث لا يكون
للامكان ثبوت في نفسه كان الثابت انما هو محله فلا بد ان يكون للامكان محل ثابت
ينتزع هو منه واما القسم الثاني فينقسم الى قسمين احدهما ان يوجد في موضوع او مادة
او مع مادة وحكمه في الاحتياج الى موضوع او مادة حكم القسم الاول وثانيهما ان
لا يكون للشيء موضوعا ولا مادة وعندهم ان مثل هذا الشيء لا يكون حادثا لانه لو كان
حادثا لسبقه حصول الامكان لكن الامكان لا يوجد بنفسه ويتعلق له بمادة توجد فيه
او ينتزع منه واذا لم يكن ذلك الشيء حادثا فهو ان كان موجودا كان دايم الوجوب والا
كان ممتنع الوجوب وحاصل ما ذكره انه في تقرير كلام الشيخ ان الامكان الذاتي انما هو
بالقياس الى الوجوب والوجوب على قسمين وجوب بالذات ووجوب بالعرض اما
الممكن ان يوجد شيئا آخر وهذا الوجوب بالعرض فلا بد قبله من وجوب ذلك الشيء من يمكن
شيئا آخر قال بعد نوع تفصيل لامكان وجوب الشيء بالعرض فهذه الامكانات تستدعي
شيئا من يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود فيها وظاهر
كلامه ان نفس امكان كون الشيء شيئا بعض وجود الشيء الاول مع الامكان
واورد عليه ان امكان كون الشيء شيئا آخر لا بعض وجود ذلك الشيء بل بعض امكان
وجوده وجعل الممكن ان يوجد في نفسه على قسمين احدهما ما كان بحيث متى وجد
كان قائما بغيره او مع غيره وثانيهما ما كان بحيث اذا وجد كان قائما بذاته وغير

علاقة بينه وبين غيره وذكر في القسم الاول انه ان كان حادثا يمكن قبل وجوده
ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلا يمكن ان يوجد
قبل حدوثه الممكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان
وجوده وهو موضوعه واورد عليه ان يقال ان امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره
قبل حدوثه لا يقتضي سوى امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل وقوله في البيان
ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه او معه ممنوع بان الامتناع بشرط
العدم لا حين العدم وذكر في القسم الثاني انه لو كان موجودا حادثا لكان له قبل حدوثه
امكان وجود ليس بعرض الا كان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق
به امكان والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم
ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف
بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا ابدا ثم قال الحق يحلل
كلام معترض على الاستدلال ومنع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان له قبل حدوثه ممكن الوجود
لكان محل امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج
وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو وصف ثبوتي في شيء فلا يخلو اما ان
يكون موجودا في الخارج او لا يكون وايا ما كان يحتاج الى موجود هو في الخارج موضع م
اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي

فمن حيث

فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم اثناء قال وهذا الجواب
ولذلك كان قصد الشيخ في دفع اشكالات الامام اليه لكنه لا يتم في التعليل بان المنع
ينقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود في شيء
وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء ومباينه كان ذلك يتوقف على كون
الامكان اما جوهرا او عرضا وهو اول المسئلة لان كل حادث فهو يوجد في شيء
او مع شيء ولان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن وجوده قبل حدوثه لكن من
وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه
لا مكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما
موجودا بعينه واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه
الا امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصد لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط
العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده ولم يمكن
ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده قال وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان
الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به انتهى ومراده
بالشق الاول في تقسيم الممكن ان يوجد في نفسه وهو ما كان موجودا في غيره او مع غيره
والمنع اشارة الى الايراد الذي ذكرناه حيث نقلنا الكلام في ذلك الشق وقد ظهر ان
ما ذكره الحق في تقرير كلام الشيخ غير مستقيم كما ذكره والوجه في تفسير كلامه ما ذكرناه في تقرير
كلام الشيخ ولا يتوجه عليه ما يرد على تقرير الحاكم فتدبر ثم قال الحاكم قال الشيخ في الشفا

لما ثبت ان الحادث تحمل وصفه ممكن الوجود فامكان وجوده لابد ان يكون امرا موجودا فانه
لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود وهو محال وفيه
نظر لانا نقول لا نسلم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود
وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود
في الخارج وزيد اعمى في الخارج انتهى ويمكن توجيه كلام الشيخ بما ذكرنا في تفسير كلامه ههنا و
قوله فامكان وجوده لابد ان يكون امرا موجودا معناه انه امر موجود اعم من الوجود بالذات
وبالعرض بمعنى وجود الاصل المنتزع منه وعلى هذا يندفع عنه اعتراض الحكيم فمن حيث
تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج النفي وارد على الحيثية يعني انه ليس من هذه
الحيثية بموجود في الخارج لا انه من هذه الحيثية ليس بموجود في الخارج اذ لا يمكن ثبوت
الوجود والعدم للشيء الواحد من جهتين مختلفتين والمقصود ان الامكان ليس من هذه الجهة
يعني جهة تعلقه بالشيء الخارجي امكان موجود في الخارج حتى يلزم التسلسل بل من جهة تعلقه
بالشيء الخارجي امكان مضاف الى وجود خارجي كما ان غلام زيد من جهة تعلقه وارتباطه
بزيد غلام زيد لكن من هذه الجهة يدل على وجود موجود خارجي عنها بناء على ما سبق في تفسير
المتن ومن جهة كونه كيفا حاصلا في العقل موجودا في الخارج من مقولة الكيف فلا يلزم
التسلسل وقال الحكيم لعله يعني ان للامكان اعتبارين احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي
وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان
الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية تستدعي وجود

معروضاتها

١٠٣

معروضاتها وكلامه مبني على ما ذكر سابقا ان الامكان متعلق بوجود شيء اخر بشيء اخر
وهو التحقيق وجوده الاول اولا وكونه موضوعا للامكان ويرد عليه ما اورد سابقا لكن على
الوجه الذي قررنا المنع في كلام الشيخ ظهر ان الامكان امر موجود ولا يرد عليه ما اورد
ثم الاولى ان يقول بدل قوله وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج ليس بهذا الاعتبار موجودا في
الخارج ثم قال الحكيم في قوله وهو امكان بل امكان وجوده في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو
امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان
وجود في البين لهوانه لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجوده في
الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث قال في شرح العقل ما يقضي بوجود الامكان في الخارج
بامكان الوجود في الخارج كما يقضي بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج
لكن في المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود
الشيء مطلقا كان امكان وجوده في الخارج وليس موجودا في الخارج انتهى ولا يخفى
ان كلا منهما مبني على ما ذكرته في تفسير كلام الشارح ويعلم ان كلام الشارح مستقيم ولا حاجة في توجيهه
الى ما تكلفه بعض الناظرين حيث ان معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا في الخارج
من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل الواقع فيه هو ان امكان وجوده في الخارج
متعلق به بل هو امكان وجوده في الخارج فهذا بعيد عن مجموع الكلام من العلة والمعلول لان
المعلول فقط حتى يكون داخلا تحت الحيثية المذكورة على ما حمله انتهى لان الجهل هو
وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي يعني صورة لموجود على وجه يكون

حكاية عن وجوده مع عدم المطابقة وحاصله ان حصول الشيء في العقل على انه حكاية عن
وجوده والاذعان به مع عدم المطابقة جهل والاعتبارات العقلية المنتزعة من الامور
الخارجية لا توجد في العقل على انها حكاية عن وجودها في الخارج والاذعان بوجودها
فيه بل من شأن العقل ان يدرك في بعض الاشياء احكاما لها لا بان يحكم بوجودها
واحكام الموجودات اي الاوصاف المنتزعة منها ليس بموجود في الخارج من حيث انها
اوصاف واحكام منتزعة منها حتى يلزم ان يكون اوصافا لها موجودة فيها بحسب الخارج
حيث كونها ثابتة بالفعل يصلح لان يحكم عليها بالاحكام موجودة في الخارج وعلى ما
ذكرنا لا يلزم ان يكون الصور العقلية موجودة في الخارج من جهة معدومة من جهة اخرى
كما توهمه المحشي واستبعد كون الشيء موجودا من جهة معدوما من جهة اخرى وعلى ما ذكرنا
لا وجه لقوله وقوله واحكام الموجودات زائد لا دخل له في دفع السؤال بل بدونه
سقط الكلام فان الامور الاعتبارية فانه حينئذ يوجد اما ان يكون موجودة في الخارج
او في العقل واياما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول
فظ واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج
موجود في الخارج ثم ذكر ان هذه شبهة ركيكة وبين ركاكتها وقال بعض الناظرين في توجيه
كلام الشارح والحق ان مراده رحمه الله ان الواقع هو ان هذه العوارض احكام الموجودات
الخارجية واحكام الموجودات ليست موجودة في الخارج من حيث هي احكام لها حتى يلزم
ان تكون هذه الاعتبارات موجودة في الخارج بل انما يلزم وجودها لو كونها محكوما عليها بحكم خارجي

لوجه الحكم

لوجه الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجي عليه حتى يلزم وجودها في الخارج
والحاصل ان ثبوت الشيء للشيء انما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به فيما نحن فيه كونها
احكاما للموجودات ومحمولات عليها لا كونها محكوما عليها فلا يلزم وجودها هذا كلام
الشارح ومع لا يرد ما اورده بقوله بل هو سقط الكلام قال واما جوابه انه لا مدخل له
في الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انها احكام الموجود
الخارجي واحكام الموجود الخارجي موجود خارجي فاجاب بمنع الكبرى ولزوم ان يلزم
خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به ثم اجاب عن قوله ان هذه شبهة ركيكة بان المتفحص ليس
ما فهم بل المتفحص نفي كون الامكان موجودا في الخارج والوجوب كان مقصود الشارح
ما ذكرنا امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه قد اشرنا سابقا في
تفسير كلامهم ان ههنا امكانين احدهما عدم ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنسبة
الى ذاته وثانيهما الامكان الذي قد يثبت للشيء وقد يتخلف كما ذكرنا في مثال وجوده
مبتدا ومعا فان امكان وجوده في المستقبل ثابت قبل وجوده المبتدا والامتناع
المقابل له ثابت بعد وجوده المبتدا ولعلهم يقولون ان هذا الامكان يعني يجده العقل
والوجه ان الصحيح سواء سميته امكانا استعداديا ام لا ثم اذا قيست الامر يجد ان هذا
ليس امرا موجودا في الخارج ولا نعتا لامر معدوم بل يرجع حاصله الى استعداد ومقابله
كما بينا سابقا في تفسير كلامهم وظاهر بعض عباراتهم وان اقتضى وجود الامكان المذكور بعينها
لكنه ليس مقصودا لهم بل المقصود انا نجد هذا الامكان والامور الممكنة في المستقبل انما توجد

نفس الامكان واما بوجوب ما هو وصف له واما بوجوب ما ينتزع منه بالقياس الى ما هو وصف له
والا لثبت امتناع المقابل لهذا الامكان ثم البحث يكشف عن صحة الثالث كما قد تبين
سابقا   وانما يحتاج الآن الى ما يكون باستحقاق الوجوب قال بعض الناظرين
نظهر من هذا الكلام ان التقدم الذاتي بالمعنى الاعم يرجع الى الاحقية في الوجود وهو الحق
وقد صرح به لك بعض افاضل المتاخرين وفيه نظر لان في تفسير كلام الشيخ وجوه لا يوافق
بعضها ما ذكره ومن تلك الوجوه ان يكون المراد ان التقدم الذاتي بالمعنى الاعم الذي كلاهما
فيه باعتبار التقدم في نفس استحقاق الوجوب فان استحقاق العلة للوجوب سابق
على استحقاق المعلول له وهذا الوجه ضعيف فان نظيره متحقق في التقدم الزماني
فان استحقاق السابق للوجوب سابق على استحقاق الاخر بالسبق الزماني و
منها ان يكون المراد ان التقدم الذاتي انما يكون باعتبار التقدم فيه نفس استحقاق
الوجوب الى الموجودية من غير ملاحظة امر خارج فيها فان وجوب العلة من حيث
هو هو مستتبع لوجوب المعلول وهو ناش منه من غير اعتبار امر آخر والى هذا يرجع معنى
التقدم بخلاف التقدم الزماني ومنها ان يكون المراد من قوله ما يكون باستحقاق
الوجوب معا لما يكون بوضع الواضع واعتبار المعتبر يعني ما كان بحسب الامر في نفسه وقد يعبر عن
هذا المعنى باستحقاق الوجوب بمعنى اقتضاء الواقع لا الوضع والاعتبار فان استتباع العلة
للمعلول ليس بوضع واضع بخلاف تقدم الماضي على الحال فانه لو قلب الامر واعتبر السبق
باعتبار التوجه الى الزمان الحاضر انقلب السابق لاحقا ولعل الشيخ حمل الكلام على احد

الاخرين

الاخيرين فيما سيأتي من كلامه   هذا الذي بعد بانتزاع الوجوب المحتاج كان اتم فهم من
هذا الكلام ان المعتبر في التقدم بالعلية عند الشيخ ان يكون علة تامة فاعترض بان
المعتبر هو العلة التي عليه تامة فان ما يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود
هذا من آخر فان ما وجوب الغير عنه هو العلة التي عليه قال وفي مثاله لحركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليس علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
العضلات وعلى المفتاح وغيرها قال ومع ذلك لا ينعكس التقدم بالعلية على ما ذكره فكما
في الطبع ولعل المراد بالمتقدم بالعلية ههنا الفاعل المستقل وهو غير مخالف لما ذكره
الشيخ واليد والعضلات متقدمات على مرتبة العلة التامة فلا يقدح في الحصر والتقصي
كما اشار اليه بعض الناظرين   ولهذا خصصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق
الوجوب وكانه حمل عبارة الشيخ على احد المعنيين المذكورين اخيرا كما سبقت الاشارة
اليه   واما الاخر الى آخر ما ذكره يعني واما المتقدم بنفس متوسطه اعني
المتاخر بينه يعني بين المتقدم وبين ذلك الآخر يعني بين المتقدم ايضا في الوجوب
وبيانه انه لما فرض ان الوجوب لا يصل الى المتاخر الا بعد ان يصل الى المتقدم
فاراد ان يعكس نقيضه ينفي لازمه فانه لو فرض ان الوجوب يصل الى المتقدم بعد وصوله
الى المتاخر مع انه فرض انه لا يصل الى المتاخر الا بعد ان يصل الى المتقدم يلزمه ان يكون
الوجوب يصل الى المتقدم بعد وصوله الى المتقدم بالواسطة فيبقى ذلك بينهما على نفي ملزومه
ولم يقل فليس متوسط هذا بينه وبينه بل اقام الظاهر مقام الضمير تنبيها على ان كلا

الذي بين الشيء وبين نفسه يقتضي المغايرة بينه وبينه واما ارجاع الضمير في حيثية علته
الى المتقدم او ارجاع ذلك الى الآن الى علته لا يخلو عن بعد ولست ارى هذا التفسير مطابقا
لالفاظ الكتاب قال الامام لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة تحصل الحصول
منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما منه المرور وارجاع الضمير في بينه لو رجع الى الوجوب
على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجوب والعلة والوجوب
ومن الظاهر ان قوله في الوجوب على هذا حشو لا معنى له قال وعلى اي وجه تفسير كلام الشيخ
فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجوب هذا عن آخر فلا يسبق هذا الوجوب
الا بعد وجوب الآخر انتهى ولا يخفى ان تعليله الاول لا ينطبق على ما قصده والحكم بكفاية
ما في البيان يستلزم اعادة التعدية في مقام التفسير والبيان فتدبر ثم انت تعلم
تقرير مقصود الشيخ ان الماهية اذا كانت من حيث نفسها وذاتها منشأ لانتزاع صفة من
الاوصاف وباعتبار عروض وصف لها وعلة خارجة عن الماهية منشأ لانتزاع وصف
آخر كان اتصافها بوصفها الذي باعتبار الاول متقدمة عليها باعتبار الذي بذاتها بالذات لا بالزمان
اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية الموجودة في الخارج لا انفكاك بينها من حيث الوجود
بينها من حيث الوجود انفكاكا بحسب الزمان اذ لا تمييز بين الامرين بحسب الخارج لكن اذا
قد عرفت ان الوجود زائد على الماهية فمرتبة الماهية بحسب الحيثية الاولى سابقة على مرتبتها
بحسب الحيثية الثانية سبقا ذاتيا والوجوب الذي يوجد في المرتبة الثانية يعني مرتبة العروض
الناشئ من العلة المفارقة للماهية ليس بحاصل في المرتبة الاولى اذ ليس عينا للماهية ولا جزءا لها

وتلك المرتبة

وتلك المرتبة سابقة على مرتبة اللحوق والعروض فيصح ان يقال ليس الوجوب في تلك
المرتبة والعروض في المرتبة الاولى او يقال ليس الوجوب في تلك المرتبة يعني المرتبة الاولى بحيث
على انه يكون الطرف قيدا للوجوب وهذا بناء على صحة ارتفاع النقيضين في المرتبة نظرا الى ان
مرتبة العلة ليست سوى امتناع المعلول او يقال ليس الوجوب في تلك المرتبة على ان
يكون الطرف قيدا للسلب بناء على عدم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة نظرا الى ان
للعلة مرتبة معدومة فيها المعلول كما هو طريقة قوم وسبق الماهية من حيث هي
على الوجود ليس بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لان السبق الخارجي معناه السبق
في الوجود الخارجي وكيف يمكن ان يكون السبق على الوجود الخارجي وكذا الكلام
في الوجود الذهني بل الماهية سابقة على الوجود المطلق لا بحسب احد الوجودين
وعلى هذا فالماهية معدومة دائما بهذا العدم الحاصل في المرتبة ولا ينافي ذلك
وجودها دائما او حينا بحسب الزمان او الدهر فان عروض الوجود لها في المرتبة
الثانية لا ينافي عدمها في المرتبة السابقة فقول الشيخ حال الشيء الذي يكون للشيء
باعتبار ذاته مخليا عن غيره اشارة الى المرتبة الاولى وقوله قبل حاله عن
غيره قبلية بالذات اشارة الى المرتبة الاولى للماهية وقوله قبل حاله عن غيره
بالذات اشارة الى المرتبة الثانية العروضية والانفراد في قوله كل
موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اشارة الى المرتبة الاولى واستحقاق
العدم فيه اشارة الى ما ذكرنا من ان العدم ثابت في تلك المرتبة بناء على حال

اعتبار عدم ارتفاع النقيضين في المرتبة قوله او لا يكون له وجوب مبني على الاحتمال
الآخر والشيخ لم يرجح لم يرجح هذا الامر ههنا اذ لم يتعلق غرضه به قال في
الشفا فاذا كان شيء من الاشياء لوجوده شيء آخر وانما كان سببا له دائما ما دامت
ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود الى ان قال
فهذا الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء
وهو تاييس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له
عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن لا في
الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق
بالزمان كان كل معلول محدثا وقوله اقدم عند الذهن اشارة الى ان
وصف التقدم ليس موجودا بحسب الخارج بل انما ينتزعه العقل من الماهية
من حيث هي هي بلا ملاحظة وغير ملاحظة شيء اخر معه فيحكم بان الماهية متقدمة
لا بان لها تقدما موجودا في الخارج ولا بانها متقدمة بحسب الخارج او الذهن
ومعنى كون المعلول ايسا بعد ليس سبق العدم في المرتبة ويحتمل ان المراد ان
ذات المعلول في نفسها لا شيء صرف لست له الوجود ليس عينها ولا جزءا لها و
الوجود خارج عنها لا جزء لها وقال فيه ايضا كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته
واحد والموجود الذي هو لذاته فانه موجود فانه مستفيد للوجود عن غيره وهو ايس

ليس في ذاته

ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي قابل الوجود عن غيره وله عدم
يستحق في ذاته مطلق ليس انه انما يستحق العدم بصورته دون مادته او
مادته دون صورته بل الكلية وساق الكلام الى ان قال بل البعدية التي
ههنا بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان
له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان فكان عدمه قبل وجوده
ووجوده بعد عدم قبلية وبعدية بالذات فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد
ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه وقال في النجاة واذا كان الشيء في ذاته ليس
لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحده بلا علته لا يوجد وانما يوجد بالعلة والذي
بالذات قبل الذي من غير الذات فيكون لكل معلول في ذاته اولا انه ليس
ثم عرض عن العلة ثانيا انه ايس فيكون كل معلول محدثا اي مستفيد الوجود
من غيره بعد ما له في ذاته ان لا يكون موجودا فيكون كل معلول محدثا في ذاته
وان كان مثلا في جميع الزمان موجودا استفاد ذلك الوجود عن موجده
موجد فهو محدث لان وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات وفي الجهة التي
ذكرناها وليس حدوثه انما هو في اول الزمان فقط بل هو محدث في جميع الزمان
والدهر انتهى ومعنى كلام الشيخ ان الماهية في نفسها مستحقة للعدم ليس انها مستحقة
للعدم المقابل للوجود العارض بعد مستحقة لعدم عروض الوجود وحصوله
يلزم ان يكون ممتنعا بل معناه انه مستحقة للعدم الثابت له في تلك المرتبة وذلك لا ينافي

الوجود في المرتبة الثالثة لما كما ذكرنا فاندفع عن الامام بان المستحق للاوجود
الممتنع وكذا الاوجه لاشارة كلام الشيخ الى المغالطة كما يظهر بالتامل ومعنى قول الشيخ
في النجاة وليس حدوثه انما هو في اول الزمان ان الحدوث الزماني ليس باعتبار
مقارنة لوجوده للعدم الزماني بل باعتبار حصول وجوده بعد العدم في الخارج
وذلك ثابت له في اول الحدوث وفي حال البقاء فان العدم في المرتبة ليس انما
يختص باول الحدوث او الحال التي عليه لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته بنتيجة هذا القياس ان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم تقتضي ارتفاع حال الذات بحسب الغير والمضاف اليه
ارتفاع حال الذات بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات ولا لزم
ورفع بين المقدمتين بعدم حال الشيء بحسب الذات على حاله بحسب الغير الا ترى انه
اذا فرض التلازم بين آ و ب كانت آ علة موجبة لب يصدق على ب انه
مستلزم لآ و آ مقتض لب و ب ليس مقتضيا لآ ولا يلزم ان ارتفاع ب يستلزم ارتفاع
آ وارتفاع آ مقتض لارتفاع ب فيكون ارتفاع ب مستلزما لمقتضي ارتفاع ب
وارتفاع ب ليس مقتضيا لارتفاع ب ولا يلزم من ذلك تقدم ب على ب فان قيل
مقصود الشيخ ان كل شيئين مختلفين اذا كان احدهما مستلزما لمقتضي الآخر
الآخر لا يكون مقتضيا للاول يلزم تقدم الاول على الآخر وفي المثال [illegible]
في شيء واحد فلا يصح النقض فلئن لا يعتبر ذلك في المختلفين ايضا كما اذا كان آ علة

موجبة لب

١١٨

موجبة لب و ج معلول ب مستلزم لآ و آ مقتض لج فيكون ب مستلزما لمقتضي ج و ج
غير مقتض لب ولا يلزم تقدم ب على ج والا لزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء
على المتقدم عليه قرره الحكيم بان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا يعني
بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى ويرد عليه منع قوله فيكون رفع ما بالذات مقتضيا
لرفع ما بالغير واعترض عليه بما قرره بانه لا يلزم في كون الشيء بحيث يتبع [illegible]
دون العكس تقدمه له طبعا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم متاخرا عنه بالطبع
مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل يجوز ان يتبع الارتفاع
الآخر بدون العكس ويكون متاخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع
الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والظاهر تقرير هذا الاعتراض
عن وصفه بحسب توجيه تقرير الدليل لو انفرد عن الغير لا يتحقق العدم المقدم بحسب
الخارج ان كان المراد الانفراد عن الغير الموجب ففيه ان الاستحقاق في تحقيق عدم
العلة فلا يكون ثابتا في الذات حتى يلزم تقدمه على الوجه الذي هو بحسب الغير وان
كان المراد الانفراد عن الغير مطلقا ففيه انه ليس على ذلك التقدير استحقاق
للعدم اصلا لا بذاته ولا بغيره واما بحسب العقل فلم يسبق العدم ولا الوجوب
قال الحكيم في تقريره ان نسبة الى العقل فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع
عدم علته او لا يعتبر مع شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا

ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجوب العلة ولو كان معدوما لكان
مع اعتبار عدمها فالحال الذي يمكن اذا لم يكن مع الغير العدم اذ الا وجود دائر
بالحال الذي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لا نم ان الممكن لم يعتبره العقل
مع وجوب علته او عدمه لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم
فربما لا يعتبر العقل وجوب العلة ويكون الممكن موجودا فنقول المراد انه لا يكون
موجودا او معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجوب الممكن باعتبار وجوب
علته وعدمه وقد اشار اليه بهذا فاء والفصل بقوله وتقرير النتيجة لتجرد
تلك المهية عن اعتبار الوجوب يكون لها قبل وجودها بالذات فقيد باعتبار الوجوب
حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجوب في نفس الامر تحقيقا وظاهر هذا الكلام
ان العقل اذا لم يلاحظ وجوب العلة او عدمها لم يحصر وجوب المهية في الذهن
اولم يدع العقل بوجوده ولعله بنا وعلى ان العلم بالشيء لا يحصل الا بسبب العلم
بسببه وهذا فاسد لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم حضور سببه وتوقف العلم
بالوجوب على العلم بوجوب السبب يختص بالعلوم البرهانية ويمكن المنع اثبات
مسبوقية العلم بوجوب الممكن بعدم العلم به وليس هو الحدوث الذاتي اصلا فهنا
هو اللازم مما ذكر كما اشار اليه بعض الناظرين وبعد هذا لا يوافق البناء على
ان ما بالذات متقدم على ما بالغير كما لا يخفى على المتدبر قال بعض الناظرين بل الحق
ان يقال في توجيه الكلام الممكن متصف بالعدم فيه عند عدم علته والحال لا يخلو

عن وجوب

عن وجوب العلة وعدمها بحسب نفس الامر فهو في وجوب الممكن ليس مسبوقا باللاوجوب
واللاعدم بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يعتبر الممكن مجردا عن وجوب الغير وعدمه
بل عن وجوب نفسه وعدمها فهو في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجوب و
العدم وتلك المرتبة انما يكون لها في العقل فوجوب الممكن مسبوق بلا وجوده
في العقل وفي كلام الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال واما بحسب العقل فان نراه
بعينه تجردها عن الوجوب والعدم معا ولم يقل عدم اعتبار الوجوب والعدم
والحاصل انه لا بد هاهنا من اعتبار للعقل وتعمل منه ولا يكفي عدم الاعتبار ثم المراد
باللاوجوب ليس هو العدم فان وجوب الممكن لو كان مسبوقا بعدمه سبقا
ذاتيا يلزم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه لوجوده وهو المعلوم ان لا علاقة
عليه بين الشيء ونقيضه بل المراد منه التجرد عن الوجوب والعدم بحسب العقل
فالمهية في تلك المرتبة لم تكن موجودة ولا معدومة بان يكون المرتبة ظرفا
للسلب لكن صح انها معدومة في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا
للوجوب المضاف اليه السلب وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل لان
نقيض الوجوب في المرتبة سلب الوجوب في المرتبة على ان يكون المرتبة قيد الوجوب
وهو صادق لا على ان يكون قيد السلب ثم لما كان الوجوب ليس بداعيا ذاتيا نعم
لم يتصور فيه مرتبة التجرد عنه فلا يتصور في حقه الحدوث الذاتي قال
ولا يخفى ان المدعى عليها قرناه حق ولا يرد عليها شيء مما ذكره صاحب المحاكمات

وفيه نظر لان قوله فوجود الممكن ليس مسبوقا بالوجوب والامتناع بحسب نفس الامر لا يستقيم
على الاطلاق كما قد تبين مما ذكرنا في تفسير المتن ثم قوله للعقل ان يعتبر الممكن مجردا
الى آخر ما ذكره ان اراد ان للعقل ان يلاحظ الوجوب والعدم فهو غير مستقيم من جهات
متعددة وان اراد ان للعقل ان يلاحظ الممكن بحيث يكون الملحوظ مجردا عن الوجوب
مطلقا والعدم في الواقع فهو غير مستقيم لان هذا غير ممكن فان الملاحظة وجود عقلي
للملحوظ على ان هذه الحالة ليست ناشئة من الذات ولا لها تقدم على الوجوب وليس
هذا معنى الحدوث الذاتي وكذا لو اعتبر التجرد عن خصوص الوجوب الخارجي وان
اراد ان للعقل ان يفرض الممكن مجردا عن الوجوب والعدم وان كان الفرض
غير مطابق للواقع فهو غير نافع كما لا يخفى تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان
الى آخر ما ذكره قال الشارح في الفصل كان حاصل ان الممكن لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا لسبب والتنبيه وثانيهما ان السبب في سببيته وجب السبب اذا كان
تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله
عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له في زمان
لا يوجد به وايضا لا يكفي ما فرض علة تامة علة تامة لانه لم لا يجوز ان يصير وجود
المعلول اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية
ان امتنع صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن
ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى ويتم ان لم يتوقف صدوره عنه

على امر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر الى المرجح وهو محال
وان توقف لم يكن العلة تامة هف انتهى ولعل مراده من الصدور تارة
وعدم الصدور اخرى فرض عدم الصدور بدل الصدور وتمام الكلام
لا فرض الصدور في زمان وعدم الصدور في زمان آخر كما هو ظاهر العبارة
فان الامكان غير مستلزم لذلك كما في الزمان عندهم وفيما ذكره الشارح نظر
لان اللازم ترجيح المرجوح عند فرض اللاوقوع لا ترجيح احد الطرفين المتساويين
وان حمل كلامه على الاحتمال الظاهر وسلمنا استلزام الامكان لامكان الوقوع
واللاوقوع معا يلزم ترجيح المرجوح ايضا ان اعتبر بالنسبة الى الوقوع و
اللاوقوع او ترجيح احد المتساويين ايضا ان اعتبر بالنسبة الى الاولوية
الى الوقوع على تقديره والى الوقوع على تقدير عدم الوقوع وكيف ما كان
لا يلزم ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين فالصواب ان يقال ان لم يتوقف صدوره
عنه الى امر آخر كان ترجيحا لوقوعه في وقت الوقوع على وقوعه في وقت
عدم الوقوع انتهى وحاصله ان اللازم ح ترجيح احد المتساويين على الآخر
لا ترجيح احد طرفي الممكن المتساويين ولعله حمل كلام الشارح على الاحتمال الظاهر
مفهوم ان علة ما يجب بجميعها المفيض في هذا الفصل بيان ان الواحد
الاول لا يصح ان يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيئا واحدا ان عبر عن المفيض
في هذا الكتاب بالواحد ولعل المفيض به الواحد الاول او الواحد الحقيقي

ومعناه مساوق للواجب الوجود الحق لان المراد بالواحد ما لا تركيب فيه بحسب
قوام ذاته ولا بحسب التغاير بين الذات والوجود ولا يصدق الا على ما يكون
وجوده زايدا على ذاته وهو واجب الوجود وقد صرح الشيخ في الشفاء وغيره بان
الوحدة الحقيقية مساوقة لوجوب الوجود وان ما عدا واجب الوجود ففيه نوع
تركيب وعبر الشيخ عن هذه المسألة في عدة من كتبه بان اول الموجودات
عن واجب الوجود يجب ان يكون واحدا وتقريرها بهم على هذا المطلوب ان الواحد الذي
لا تركيب فيه بوجه ما وهو واجب الوجود في ذاته ومن جميع جهاته في مرتبة ذاته
السابقة على جميع الموجودات لانه لا يتركب شيء في الوجود كما قد علم من بيان الحدوث
الذاتي لجميع الممكنات ثم نقول لا يجوز ان يصدر عنه شيئان في الدرجة الاولى
لانه لو صدر عنه شيئان كان على سبيل اللزوم لان واجب الوجود في ذاته
وواجب الوجود من جميع جهاته فيصدق على الذات عنه مفهوم انه يجب عنه ا — عنه ب
ومفهوم يجب عنه ب لانهما شيئان على ذلك التقدير لوازم المهية فلا يخلو
اما ان يكون المفهومان الصادقان على الذات وجوديا او اعتباريين ينتزعهما
العقل وعلى الاول لا يخلو اما ان يكونا مقومين للذات او لازمين والاول
يستلزم التركيب وهو خلاف الفرض وعلى الثاني يستلزم ان يكونا معلولين للذات
لاستحالة كون الواجب تعالى ... معلولا فيعود الكلام جذعا والاحتمال الثاني
وهو ان يكونا اعتباريين باطل لان انتزاع العقل معنيين متغايرين في الشيء البسيط

الذي

الذي لا تركيب فيه في المرتبة التي لا شيء غيره مستحيل وكان نهاية ما عندهم يمكن
يظهر ظهورا واضحا ويزول الشبهة العارضة بعد ملاحظة ان الانتزاعات التي
يفعلها العقل في الشيء اما بحسب تكثر في المنتزع منه او بحسب نسبته الى الامور المختلفة مثلا
اذا قيل ا ليس ب ولا ج ولا د فلا شك ان السلب ليس صفة ثابتة في ذات ا
حتى يدركها العقل فيه بل اذا حصل التغاير في نفس العقل بينهما ينتزع العقل المعنى السلبي
ويحمله عليها بانه ... واذا ادركه العقل ولم يدرك غيره لم يدرك ولم ينتزع
معنى السلب وكذلك الحكم في سائر الصفات الانتزاعية واذا كان شيء في مرتبة
لا يوجد غيره ولا موجود لا يوجد فيه اختلاف الجهات لا بالفعل ولا بالقوة ولا اختلاف
صفات ونعوت مطلقا كيف يدرك العقل وينتزع منه اوصافا مختلفة هذا
غاية ما يمكن ان يقال في تحرير كلامهم وفيه اشكال وفي هذا المقام تقريرات
منها مختلفة للشيخ وغيره في بيان المطلوب منها ما ذكره في هذا الكتاب ومنها
ما ذكره في النجاة والشفاء حيث قال ولان يكون ما يكون عن الاول تاما هو
على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
و ... وبيان هذا الغرض فنقول لا يجوز ان يكون اول الموجودات
عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم
ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا
الشيء ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان

متباينا بان يكون منها شيء واحد مثل مادة وصورة لزما معا فيما يلزمان عن جهتين
مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال
في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد ابطلناه
قبل وبينا فساده انتهى وحاصل هذا الكلام ان المعلول الاول لازم للمبدأ الاول
فيكون لازما عنه لذاته فاذا كان المبدأ الاول علة لامرين كان الموجب لكل منهما
في ذاته والجهة والحكم الموجب لاحدهما غير الموجب للآخر فيلزم بالاخرة التركيب في
ذاته وكان بناؤه على دعوى الضرورة في مقدمة هي ان الجهة الموجبة لخصوص
شيء بعينه لا يمكن ان يكون بعينها موجبة لغيره وقال في التعليقات لا يصدر من
شيء واحد بسيط من جميع الجهات الا شيء واحد فقد عرفت ان الشيء لا يوجد عن
الشيء ما لم يجب عنه ذلك الشيء فاذا وجب ان يصدر عن شيء شيء ثم صدر عنه
من حيث وجب ان يصدر عنه الشيء الاول عن جهة ذلك الوجوب شيء آخر غير
الاول لم يكن واجبا ان يصدر عنه الاول واذا لم يكن بسيطا يصح ان يصدر عنه
فان صدر عنه من جهة ذلك الوجوب شيء آخر غير الاول لم يكن واجبا ان يصدر
عنه الاول واذا لم يكن بسيطا يصح ان يصدر عنه فان صدر عنه من جهة طبعه شيء
ومن جهة ارادته شيء آخر كان الكلام في انقسام الطبع والارادة ووجوبهما
عن شيء بسيط وصدورهما عنه كالكلام في الاول انتهى ولخصه صاحب التحصيل فقال
اعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا لا بالطبع فانه

لا يصدر عنه

لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عنه أ من حيث يجب
صدوره عنه لم يكن ج واجبا صدوره عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث
يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون
اذن صدور ب عنه واجبا فان كل بسيط فان ما يصدر عنه لا يكون الا احدي الذات
انتهى وهذا الكلام ايضا بناؤه على ان حيثية وجوب صدور الشيء عن شيء غير حيثية
صدور شيء آخر عنه وعليه بناء ما نقله الامام في المباحث المشرقية لو صدر عن الواحد
من حيث هو واحد ا ب مثلا و أ ليس ب فقد صدر عنه من هذا الوجه ب وما ليس ب
وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وليس بناء هذا الكلام على ان اتحاد ما ليس ب نقيض
لاتحاد ب بل بناؤه على ان فرض اتحاد ما ليس ب من جهة معينة حيث لا يجامع
اتحاد ب وتلك الجهة بعينها كان الفرض متضمنا لاتحاد ب وعدم اتحاد ب والامام
ظن ان بناء الكلام على عدم الفرق بين اتحاد ما ليس ب وعدم اتحاد ب والخلط
بينهما فشنع عليهم بما شنع حتى قال بعدما بان الفرق بين الامرين ولا يلزم التناقض
وقيل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري
كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة قال والعجب ممن عمره في تعليم
المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة عن الغلط ثم اذا جاء المطلوب الاشرف
اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان انتهى
كلامه وهذا الطعن من الامام غريب جدا قال بعض اعاظم الفضلاء بعد نقل كلام

الامام ونحن نقول اما التحقيق جدا فعلى من يتحقق الحجج اليقينية ويحرى على حفظه
ائمة العلوم الرياضية ومن دون ان يكون له قدم صدق في تقويم الموازين وتحقيق
القوانين على سنن الحكماء المحققين او على مسلك العلماء المحصلين انتهى ولولا مخافة
التطويل لنقلت كلام الامام بطوله مع ما قيل عليه وكان هذا الحكم في غاية
الوضوح قال بعض الاعاظم ولبداهة وضوح الامر وافق المتكلمون في الحقيقة
في اثبات هذا الاصل قال شارح الملخص وسمعت من بعض الحكماء ادعى ان العلم بهذا
المطلوب ضروري لا برهاني وقال اما عند الانصاف اذا تاملنا وتفكرنا تاملا و
تفكرا واضحا علمنا يقينا ان البسيط الحقيقي من غير تعدد الآلات والادوات والشرائط
والقوابل استحال ان يكون مصدرا لاكثر من واحد انتهى ملخصا وتقريره
قال الخ وكون الشيء بحيث يصدر عنه آ غير كونه بحيث يصدر عنه ب فهاتان
الحيثيتان ان كانتا مقومتين او مقوم احدهما لزم التركيب والا لزم اتصافه بصفتين في
الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات في الخارج فالواحد
الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير
الواحد قال هذا القدر هو الذي اكتفى به الشيخ في التقرير ولا اشكال عليه الا ان
يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب آ
في الخارج عين وجوب ب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نم انه يستلزم
تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظ انتهى ولا يخفى ان كلام الشيخ الى التتميم والترقيم بما ذكره

في تقرير كلام الشيخ وعند ذلك لا يتوجه عليه الاشكال الذي ذكره الخ ثم قال والجواب
ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر و
تلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس
ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يحصل عنه
اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشيخ عنها بالصدور
غير الاضافي ونظر الى هذا الفصل في آخر الفصل ونحن وان اصدرنا بتعدده وكانت
فما لم يحصل له خصوصية بالنسبة الى الحركة لم يصدر عنه تلك الحركة واقلها ارادة
تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر العلل انما عليه لا يصدر عنها
الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى الآخر
انتهى ومبنى هذا الكلام على دعوى البداهة فان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية
بالنسبة الى خصوص المعلول بعينه ولو وضعناها ونسبناها الى امرين كان
الخصوصية بالنسبة الى القدر المشترك بين الامرين وكل واحد منهما معلول
بالعرض وذكر الخ في توضيح ما ذكره ان كل ممكن مسبوق بوجوب وجوده
صدوره عنها على ان وجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او
لغيره فان كانت لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته
وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين انتهى والتوضيح فيما ذكره
غير واضح ثم قال الخ واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان كانتا مقومتين لزم

التركيب وان ارتبنا فتلك الوحدة يجوز علة لها لان الملزوم علة اللازم وح يكون
علية لاحدها غير علية للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهى الى التركيب ويرد عليه انا
لا نم انها يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديين وهو مم سلمنا لكن
لا نم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشئ
عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فنقول حينئذ العلة انما يجب تحققها في العلة
الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض
الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لها ح وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة
عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان العلل ربما يعرض الكلية في صورة ويستدل
عليه ولا بعد فيه لا سيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح انتهى والوجه
ما ذكرنا ولا تطويل الكلام بعد كلام اي ونقل قيل عليه او يمكن ان يقال وعلى الوجه
جميع التقديرات يلزم منه تركيب الا في جهته ذلك الشئ اه قال بعض الناظرين لا يخفى
على المتامل ان اللازم اما التسلسل او التركيب في الذات والاول بط فتعين الثاني
بيان ذلك انه في كل مرتبة لم يكن جزءا الذات العلة نعيد الكلام في ان علته او لا
يمكن كونه وجوبا لكونه عارضا لكونه عارضا وفيه ان الكلام ليس في المصدرية
البرهان صفة للعاد التي هي امر اضافي بل في الخصوصية المذكورة ولعلها لا تحتاج
الى علة لكونها عين الواجب له ثم لم يكن وفيه ما فيه انتهى ولعل قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان الوحدة الحقيقية هو الواجب كما ذكرنا سابقا فالامر اللازم له لم يكن عين الواجب

فتدبر

فتدبر ثم قال بعض الناظرين اقول على اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصيات لعلها
تجتمع في الموصوف فلا يلزم التسلسل اي انتهى ولا يخفى ان تلك الخصوصيات لا يمكن ان يكون
قيامها بالذات الوحدة الحقيقية وحينئذ لا يمكن استناد الامر الى الامور المتعاقبة على اصولهم
الا على سبيل التدريج والحركة كان ذلك هنا مستلزما للتغير في ذات الوحدة الحقيقية
وحينئذ لا يمكن استناد الامر الى الامور المتعاقبة على اصولهم الا على سبيل التدريج
والحركة كان ذلك الاله هنا الذي هو الواجب تعالى شانه ثم قال بعض الناظرين
الصواب ان يبقى مصدريته لذلك غير مصدريته لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء
كان التكثر في ذات العلة وصفتها او في عوارضها او في شرائطها وعلى جميع التقادير
يلزم خلاف المفروض اذ المراد بوحدة العلة هنا ان لا يتوقف فعلها على امر غير
ذاته سواء كان جزءا له او خارجا عنه عارضا له او منفصلا عنه قال
لا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله يلزم منه تركيب اما وايا بل المتعين
هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو منقسم الحقيقة ظاهره تركيب نفس الذات
ايضا انتهى وكان الاولى ان يقول المراد بالوجوب عنه ان لا يتوقف على شئ غير
ذاته ولا يخفى ان القسم الاول ايضا خلاف الفرض فلا فرق بينه وبين القسمين
الاخيرين بل المتعين هو القسم الاول محل تامل وعارض الفاضل الشارح
الامام في الشرح الحجة هكذا مفهوم انه صدر عنه هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه
صدر عنه ذاك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوما

والآخر لازما فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة ولو كان الثاني فاللازم
معلول له فيكون مفهوم انه صدر عنها هذا اللازم مغاير المفهوم انه صدر عنها ذلك اللازم
ونعود الكلام الاول بعينه فيها ويلزم اما التسلسل ومع ذلك او الانتهاء الى جزء هي في
الحقيقة فيعود القسم الاول ولو كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما كان
لماهيته جزء كانت ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون
معلولا فيكون المعلول هو احدهما لا كلاهما ثم اعترض بان مفهوم هذا الشيء ليس بحجر
مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين
او احدهما مقوم والآخر لازم وليس في التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان لا يكون البسيط
يسلب عنه الا شيء واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فان قالوا المفهومان
انما اختلفا لتغاير السلبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول لم لا يجوز ان يقال ههنا
ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين اعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك
المعلول وان كانت ذات العلة وبعضها بسيطة جزئية وايضا فالمفهوم من كون هذا
الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما وليس في التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس
غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلا للحركة
وليس في التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا واحدا وذلك باطل
بالاتفاق ولا عدد من هذه الاشياء والا ان يتم تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب
القوابل الى المقبولات وان الذات التي عرضت لها تلك النسب واحدة فيجيء ايضا

فهنا

فهنا نقول لم لا يجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه هذا كلامه وحاصل الكلام مع
علمه بما هو الظاهر من كلامه انا متى عقلنا الشيء مع غيره من الاشياء او تعلقها به والعلل اذا ليس
بحجر وليس بشجر فالمفهومان ان كانا مقومين او احدهما مقوما يلزم التركيب وان
كانا جميعا لازمين كانا معلولين لامرين وحينئذ الكلام في التركيب فيلزم ان البسيطة
لا يسلب عنه الا شيء واحد لانه لو سلب عنه شيئان كان مفهوما السلبين اما مقومين
او لازمين او الآخر اذا ذكر والجواب ان المفهومين قد يكونا عارضين لا ثبوت لهما
وقد يكونان لازمين وعلى التقدير الاول كان الجواب بالتزام قسم رابع
هو كون المفهومين عارضين وهو غير مستلزم لتركب المعروض لان العرض
المفارق لا يلزم ان يكون من المعروض فلا يلزم تركب المعروض وعلى الثاني فقد يكون
العلة بمجرد نفس ذاتها اللزوم لكن بتوسط جزء آخر معلول لها فلم تثبت للواحد
من حيث انه واحد بل بتوسط امر آخر وان كان مستندا اليه وقد يكون للعلة نفس
الذات مع جزء آخر غير معلول وح لم يكن العلة نفس ما نسبنا اليه وهذا بناء على
ان الوجود الاول في مرتبة تنزهه عن وجود شيء آخر لا يثبت له سلب شيء من
الاشياء وذلك لانه ليس في تلك المرتبة سوى الذات والسلب ليس صفة لها وجودية في
الخارج بل وجوده في العقل منتزع من امر موجود في الخارج وظاهر ان العقل
ما لم يلاحظ شيئان متغايران لم يمكنه ادراك سلب احدهما عن الآخر فمجرد ملاحظة
شيء واحد من جميع الجهات من غير ملاحظة شيء آخر غير متمكن من الحكم السلبي فالاتصاف

ليس للوجه الا عند حصول امر آخر مغاير له بوجه ما وان كان حصوله بحصول علل
فحكم فيحكم به بان هذا الوجه ليس في تلك الحاضر فلا تضاف وان لم يكن معناه
حكم العقل بالفعل لكن يرجع معناه الى صحة حكم العقل بان هذا ليس كذلك ومنه البديهة
لا يثبت للوجه الا بعد حصول شيء آخر غيره حتى يثبت لكل منهما انه ليس هو الآخر ومن هنا
يظهر فساد ما ذكره بعض الناظرين بقوله وفي كون سلب شيء عن شيء متوقف على
ثبوت مسلوب نظر لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت شيء من الطرفين
ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبي اذ ليس كلام الامام فيه ولو حمل السلب على العدول
او على عدم الملكة لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف العمى مثلا على تحقق البصر فتامل
والحاصل انه لم يثبت بما ذكره الامام ان البسيط لا يسلب عنه الاشياء وجودا مطلقا نعم
يلزم انه لا يسلب عنه غيره في مرتبة تفرده عن وجود غيره فان اراد ان البسيط لا يثبت
له الامران في المرتبة المذكورة التزمناه وان اراد مطلق منعناه والجواب عن
حديث الجلوس والقيام وقبول الحركة والسواد كما ظاهر وقول الشيخ المحقق سلب
الشيء عن الشيء لا يتحقق عند وجود شيء لا غير معناه ان التحصل للوجود من جميع
الجهات في المرتبة التي ذكرناها يعني في مرتبة تفرده بالوجود وهي المرتبة السابقة
على وجود غيره وقوله فانها لا يلزم الشيء الوجود من حيث هو وجود اشارة الى هذه
المرتبة وقوله بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة فهنا اشارة الى مرتبة علته
الاتصاف بالسلوب متعددة وقد يكون العلة نفس ما يثبت له فيكون مركبا وقد يكون

٤

مع غيرها فصدور مفهوم السلب عنه امور متعددة وان كان المتصف بها امرا واحدا
فلا اشكال في ذلك لان صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وكان
لقائل ان يقول كما ان حصول مفهوم السلب لاحد انما يكون باتصاف امر آخر غيره ثبت
له فقد يعدل عنه كذلك يكون العلة بحسب غيرها هذا وكونه بحسب غيرها ذلك انما هو
لها بحسب اتصاف غيرها واجاب بالاشارة الى الفرق بين الامرين بقوله واما
صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء وجوده هو العلة هذا التحقيق
المقام وقد طال في كلام الشيخ ولا حاجة الى اطالة الكلام بنقل ما ذكره الامام وغيره
في هذا المقام لقلة الفائدة فيه وثبت بعد الاحاطة بما ذكرناه لا يخفى عليك جواب
الشكوك والاحتمالات التي قالها الامام وغيره في هذا المقام قال الشيخ اعلم ان الشيء الذي
انما هو لتذكر او لخلاصة التقرير في هذا المقام ثم نستقل بتغيير عبارات الشيخ فاعلم
ان فعل الشيء لغرض يتصور فيه على ما دل به النظر احتمالات منها ان يكون الغرض من
الفعل انتفاع الفاعل او التذاذه او ابتهاجه او استكماله او ارتفاع نقص وحاجة
او نقصان والكل يرجع الى استكمال الفاعل في نفسه او في قوة من قواه
وهذا المعنى لا يتصور في حق الله سبحانه بلا خلاف في ذلك الثاني ان يكون
الغرض من الفعل مجرد انتفاع الغير او التذاذه او استكماله الثالث ان يكون مجرد
حسن الفعل في نفسه باعثا على الفعل وداعيا اليه ومذهب الحكماء ان الله تعالى يفعل كل
الاشياء ولا شوق له اليها ولا غرض ولا غاية له فيها الكمال بل الاشياء كلها مراده له تعالى

بعض الافعال غاية لبعض الا ان فعل الثاني لاجل الاول ح

لذاته لا لامر آخر وراء ذاته وسبيل فعل غيره تعالى ان يتصور كمالية شيء فيحصل له شوق اليه
فيحركه الشوق الى تحصيل ذلك الشيء وطلبه وما هذا سبيله لا يمكن ان يكون الباعث فيه
على الفعل مجرد نفع الغير او حسن الفعل في نفسه ما لم يحصل نفع او لذة او محمدة او ما فيه
استكمال بالنسبة الى الفاعل اما بحسب الواقع او بحسب ظنه او وهمه كما يظهر بادنى تأمل وهذا
لا يجري في حق الله تعالى وحاصل كلامهم ان مجرد انتفاع الغير او التذاذه او حسن
الفعل في نفسه لا يمكن ان يكون غاية لفعل الفاعل ما لم يكن للفاعل فيه استكمال او
ما يشبهه وهذا بديهي عند التأمل والله سبحانه لا يجوز ان يكون مستكملا بمعلوله لان
العلة اشرف من المعلول ولا يجوز استكمال الاشرف والاعلى بما هو دونه في المرتبة
ولانه مذهب الحكماء ان المعلول اللازم لذاته تعالى وذاته تعالى كما انه فاعل لمعلوله
فهو غاية له وليس لفعله غاية سوى ذاته ولا تأثير لغيره في فاعليته كما هو شان
العلل الغائية وحاصل البرهان على ما استفاد من كلامهم انه لو كان لغيره تأثير في
فاعليته او فعله فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير معلولا لذاته تعالى او لا وعلى الاول
كانت الذات مستقلة في ايجاد ذلك الغير ومجموع الذات مع الغير مستقل في
ايجاد المعلول المذكور فيكون الذات مستقلة في ايجاد المعلول ولو بتوسط الغير
غير قادح في ذلك ولا يخالفه بهم وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير
واجبا او ممكنا والاول بط والثاني يستلزم استناده الى الواجب لان من
العلة الغائية حصول المعلول في ذات الفاعل فان علية العلة الغائية بحسب مهيتها

ومعناه

117

والاول

ومعناه وذلك الامر المؤثر اما ان يكون ذات الفاعل او امرا خارجا عنه
والاول هو المط والثاني يخالف ما تقرر عندهم من ان واجب الوجود لذاته
واجب الوجود من جميع جهاته فلا يمكن ان يكون نسبته الى الايجاد والمعلول على سبيل التردد
والامكان بل هي عندهم على سبيل الوجوب فلا يكون على سبيل التعاقب والغير اذا اشترك
معه كما في شاننا فان ذواتنا بمجردها لا يوجب المعلول فانا تصورنا الشيء اولا فاذا
تصورنا ان لنا فيه لذة او منفعة او كمالا بحسب العقل او الوهم والظن حصل
فينا شوق اليه حتى اذا تم الشوق وحصل تحركت القوى اليه وليست الذات مستقلة
في ايجاد تلك الامور المترتبة اليها بل ذلك بتقدير وقدرة والحكماء لا ينكرون السابق
الاشياء الى غاياتها فان خلق العين للابصار والاذن للاسماع والاضراس للطحن
والانياب للقطع وعلى هذا يجري امر الوجود في السماويات والارضيات والعالم
الاعلى والادنى والعالم الاكبر والاصغر ونظام الوجود من المبدأ الى الاقصى على
وغايته على الاطلاق اولا وآخرا وبداءة ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته
الاحدية الحقة على الحقيقة وكل جزء من اجزاء النظام له غاية والمرجع اخيرا الى
الغاية الاولى ويرجع الى نفس الذات الاحدية قال الشيخ في النجاة الغاية
ما لاجله حصول الوجود عن المعلول وتقدم سائر العلل في الشيئية وفرق بين
لان الشيئية غير الوجود وفرق بين الشيئية والوجود في الاعيان فان المعنى له
وجود في الاعيان ووجود في النفس وامر مشترك فذلك المشترك هو الشيئية والغاية

بما هي شيء فانها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في انها علل وبما هي موجودة في
الاعيان فقد تتاخر واذا لم تكن العلة الفاعلية هي بعينها العلة الغائية كان
الفاعل متاخرا في السببية عن الغاية وذلك لان سائر العلل انما تصير عللا بالفعل
ونسبته لان يكون لاجل عند المبرهن لانه الفاعل الاول والمحرك الاول في كل شيء هو
الغاية فان الطبيب يفعل لاجل البرء وصورة البرء هي الصناعة الطبية في
النفس وهي المحركة للارادة الى الفعل واذا كان الفاعل اعلى من الارادة كان نفس ما هو
غاية هو نفس ما هو فاعل ومحرك من غير توسط الارادة التي تحدث عن تحريك الغاية
انتهى ومراده بالارادة في قوله الفاعل اعلى من الارادة الارادة التابعة للعلم
التي هي من تحريك الغاية لا التي هي نفس العلم وللشيخ في التعليقات كلام مبسوط في هذا
المقام لا باس بنقله قال فيه الغاية هي ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من
النظام وهذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية
له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس هو
لاجل غرض بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان
جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او
لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة او اللذة او غيرهما من
الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك
الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا للشاعر بذاته ثم قال بعد

تحلل

تحلل كلام قد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض
فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم
ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه
الفلاني حتى يكون وجوده فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا حسنا لا كونه فقد يحتاج بعد هذا
العلم الى ارادة اخرى لتكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على
الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب
الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته من المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان
صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن
صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف
ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له فمعقولية المعلومات
صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه بانه
فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل
وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة
لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور
تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة له فيكون رضاه بصدور الاشياء ولاجل ذاته
فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال ذلك انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان
المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المحبوب المعشوق المطلق هو ذاته ومثال

الارادة فينا انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه
الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه تعالى
لم يطلب شيئا فيفعل لاجله اسرارا وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك
غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الذي هو غرض ربما يتبع
ذلك التحصيل نفع والنفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد تكون تابعا
للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون للارتياض غاية وكذلك البناء فانه
يكون للسكنى به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم
كان ينظم الامور التي بعده على ما يليق كانت الامور على غاية النظام لكان
الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان هو واجب الوجود
بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا مثلا الكمال في بناء
ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فان
اذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال ذلك في الارادة
فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب ولكن هذا الاعتقاد والتصور
القوة الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع منه فلا يكون بين التصور
الاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة الا بعد الاعتقاد
الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء له على الوجه
الذي اومأنا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعل وطلب الحصول

وعلى

وعلى انا نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالآلات
ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقا لا محالة وهناك ليس يحتاج الى
الشوق ولا استعمال الآلات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه
بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا
هو الغاية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الافضل
بترتيب الموجودات الذي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل ومقتضاه
فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات على مقتضاه
كانت الغاية حاصلة هناك هي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في
ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والغاية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته
ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب ان يكون حركتها
ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق
او طلب غرض آخر سوى علمه بما ذكرناه فهو اذن معلوم لذاته المعشوقة
له فان الغرض ربما لجأ النظر الى الشغل عن الخلق طلب الغرض اي
ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق عن ما يتبع الخلق طلب كمال
لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال
بعد كلام فقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي
بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ايضا ارادة على الوجه

ثم قال كان الباري الاول اذا عمل مع ذلك المثل الوجود كذلك نحن اذا تمثلنا بتوهمه الشوق
واذا اشتقنا معه تحصل التي تحركه الاعضاء واعلم ان القدرة هي ان يكون الفعل متعلقا
لمشيته من غير ان يعتبر معها شيء آخر والقدرة فيه تعالى علمه فاذا علم وتمثل فقد وجب
وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهي القوة المحركة لا القوة الح
والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان
يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لانه اراد ولانه لم يرد وليس هو مثل
القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهو فيه تعالى الفعل فقط فانه
ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك ان لم يعتبر
ان قدرته هي بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان
~~فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي~~
~~بعينها ارادته~~ مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض وان لم يكن فيه
لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض فهو جواد
لا انها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان يكون بالامكان
فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ وليتم الفعل والقدرة ثم
قال الحكمة معرفة الواجب الوجود وهو الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته
فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في
باب التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب فالباري لا سبب له

فانه يتصور انه

فانه يتصور بذاته انه واجب الوجود فانه لا حد له وانه يتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره
الى شيء اذ هو اول المتصور ونعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم وهو ان
يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده في حفظ وجوده بحسب
الامكان ان كان ذلك الامكان في مادة فيجب الاستعداد الذي فيها وان
لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في
الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان
كان التفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك
التفاوت في امكانات الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص
والكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة
والحق بلا باطل ثم كل ما عداه فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في
ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان
فكل ما وجد من العقول الفعالة اشرف ما يليه من جميع العقول الفعالة اشرف من
الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف ومن عالم الطبيعة ويزيد بالاشرف
هنا ما هو اقدم في ذاته ولا يقع وجوده تابعه لا بعد وجوده وهو اعني الامكانات
هي اسباب فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما
ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان الذي كان الشر اكثر وكان انه يعطي كل شيء
ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه فكذلك يعطيه ما فوق المحتاج اليه في ذلك مثل ان يعطي

الانسان الحكمة والعلم بالله اذ ليس الانسان محتاجا في بقائه ووجوده الى علم الله تعالى بل
تفيه في وجوده هو الكمال الاول والآخر هو الكمال الثاني فواجب الوجود يعلم كل شيء
كما هو باسبابه اذ يعلم كل شيء في ذاته التي هي سبب كل شيء ولا في الاشياء التي
هي من خارج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته فهو حكيم في علمه محكم في فعله فهو الحكيم
المطلق وايضا واجب الوجود هو علة كل موجود وقد اعطى كل موجود كمال وجوده
وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاد ايضا ما لا يحتاج اليه في زينته وقد
دل القرآن العزيز على هذا المعنى حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه والخلق هو الكمال الذي يحتاج
اليه في وجوده وبقائه وايضا حيث يقول الذي قدر فهدى وحيث يقول الذي
خلقني فهو يهدين فالحكماء يسمون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الاول
وما لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه هو الكمال الثاني ثم قال واما الجود فهو افادة
الخير بلا عوض والافادة على وجهين احدهما معاملة والآخر جود فالمعاملة ان يعطي
شيئا ويأخذ بدله اما عينا واما ذكرا حسنا واما ثوابا واما دعاء وبالجملة ما يكون للمعطي
فيه رغبة او غرض فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يعرفون المعاملة
حيث يكون معاوضة ولا يعدون ما سواه عوضا ولكن العقلاء يعرفون ان كل
ما فيه للمعطي عنه نفعه فائدة والجود هنا لا يكون عوض ولا غرض وذلك بالكرم ومنه
وفاعل لا غرض له وواجب الوجود فعله وارادته كذلك فاذن فعله هو الجود المحض

انتهى كلامه

131

انتهى كلامه وقد يعبر الغرض في هذا المقام باستيفاء التدبير والكمال والكمال الاول الثاني يتعدد
كما اشار اليه الشارح في تلخيص المحصل ولا بأس بنقل كلامه قال صاحب المحصل لا يجوز
ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء دليلنا ان كل من كان كذلك
كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته فهو ولان كل غرض يفرض
من الممكنات فيمكن الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل
عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ما
ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط
احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث
الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت غيره فبينه فقال
الشارح اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا
لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون ان الحكيم بالقصاص انما ورد من ان يزجر
الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهد يفرعون على ذلك الاذن والمنع
فيما لم يصح ان يرد حكمه فيه على وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض
يقولون المراد من الغرض شوق الاشياء الى قصد الكمالات فمن الكمالات
ما لا يحصل الا بتلك الشوق كالجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه
وهو الغرض من تحريكه فيحصل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة
بها محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة

الى العبد وهو مقدور من غيره واسطة ليس بحكم كل فان لذة الجود اكثر من غير الكسب
ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يراد
فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما
قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض فحكم احد الحكماء واستعد من غير موضع فانهم
لا يعقلون شوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقوى عليه العلم
العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية باسرها
عن الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات من مبدئها لكونه على الكمال بما يمكن لا لانه
يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل الجعل مساق الى الكمال لا باشتياق منه ويعنون
بالغرض استيناف ذلك التدبير الى الكمال بالقصد الثاني اما اهل السنة فيقولون
انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناس
تقدمهم قبل اشكالهم وكثير من المتكلمين تحركهم الى غير غايات وكمالاتهم ولا يسئل في
افعاله لم وكيف انتهى دفع ملخص ما ذكرناه ان مذهب الحكماء ان الله تعالى يفعل بالنظام
الاوجب بذاته ولذاته ويسوق سلسلة الاسباب الى غاياتها وكمالاتها ومن غير ان
يكون له في ذلك غرض وغاية وليس له فيه شوق وطلب وهو غاية الغايات
ومبدأ المبادي ولعل الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في سوق الاشياء الى غاياتها
واغراضها فقالت المعتزلة بلزوم ذلك والاشاعرة ينكرونه وقد نقلنا المذاهب
عن اقوال الحكماء اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الشيخ في هذا المقام ان يبين ان

الامور

الامور العالية الكاملة بالفعل كالمبدأ الاول لا يمكن ان يحاول ان يفعل شيئا
لما تحتها لانه اذا حاول ذلك فلا يخلو اما ان يكون ذلك لان صدور الفعل عنها
اولى بها وحسن بالنسبة اليها او لكون ذلك مصلحة لما فعل ومدخل الى فعل
او لكون الفعل حسنا في نفسه بمعنى كون حسنه علة للفعل والقسم الاول باطل
لان الفاعل اذا فعل شيئا لان صدوره عنه اولى به والبقى به من علامة صدوره
فاذا لم يصدر ذلك عنه لم يكن ما هو احسن واولى به مطلقا وفضلا فيكون
ناقصا مستكملا بالغير وهو ظاهر البطلان واليه اشار بقوله واعلم ان الشيء الذي
انما يحسن له ان يكون الفعل وايضا يلزم استكمال الاشرف بالادنى لان العلة اشرف
من المعلول واشار اليه الشيخ في غير هذا الكتاب وقال ان المقصود من هذا الفصل
ان الفاعل لغرض مستكمل به محل تامل وابطل الشيخ القسم الثاني بعد اربعة فصول
في الفصل المعنون بالاشارة واشار اليه في الفصل المعنون بالوهم والتنبيه وقوله
الثالث انما تفسيره في هذا الفصل فيقولون اتصال النفع الى الغير حسن في نفسه
وفعله اولى ومن تركه توهم انه جعله اشارة الى ابطال القسم الثالث الذي ابطله
الشيخ فيما بعد وليس غرضه ذلك بل قوله حسن في نفسه تمهيد لقوله فعله اولى ومن تركه
فان القائلين بهذا القول يجعلون الاشعرية القائلين بانه ليس لافعال الله تعالى
حسن في نفسها مع قطع النظر عن استنادها الى الله سبحانه وان حسن الاشياء
شرعي فهم يقولون بحذائهم اتصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى

بالنسبة الى الفاعل من غير كمال وقول الشارح فانه لو فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصل
المقصود منه انه اذا كان صدور الفعل عن الفاعل اولى بالنسبة الى الفاعل واحسن
فصفة الايجاد او كونه صدر عنه الفعل ونحوه كان صفة كمال له فيلزم ان يستعيد
صفة الكمال من غيره وهو محال في الكامل بذاته سواء كانت الصفة حقيقية او
اعتبارية واقعية ولا وجه لما ذكره بعض الناظرين معترضا عليه حيث قال اقول
فيه بحث لانه ان اريد انه من فعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله ذلك
الحسن صفة حسنة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان ما بين المعنيين
قد يستفيد بها ذلك الشيء من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن به مفاد الا كون فعله حسنا
فلم يكن الا حسن كان صفة لفعله بالذات وكان وصفا للفاعل بالعرض على طريق
وصف الشيء بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فالامر معناه
في تحصيل حسن فعله الا انه يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا ينافي
الغنى على ما مر تفسيره انتهى ووجه اختلاله ظاهر مما ذكرنا ثم قال فان قلت نختار الاول
ونقول لا شك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه يستحق المدح واستحقاقه فعلا
للمدح صفة كمال حقيقي قلت استحقاق المدح لا نم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة
للشيء بالقياس الى المادح انتهى ويرد على السوال ان معنى استحقاق المدح على انه
يصلح للعقلاء مدح الفعل والفاعل تارة من حيث كونه فاعلا وتارة من حيث
كون الفعل كاشفا عن اتصافه بكمال الذات حيث يصدر عنه مثل هذا الفعل

على سبيل

على سبيل اللزوم على ما يجب بملكه فاضله متمكنة في ذاته والاول غير لازم مطلقا
فلا يكون استحقاق المدح في جميع التقديرات كالاثابة على ذات الفاعل وهذا
وبعض استحقاق المدح من حيث كونه فاعلا ان سلم مطلقا ليس فيه كمال وشرف بالنسبة
الى الذات الشريفة الكاملة جدا كما يظهر بالتامل وان كان الوهم يذهب الى ذلك في
بادي الراي ويرد على الجواب ان نفي كونها صفة حقيقية لا يستلزم نفي كونه كمالا
فان قلت يلزم كون الباري لم يستحق مدحا خاصا من جهة فعله هذا ثم صار مستحقا
قلت لا محذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان اللايق حدوثه
فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل من كونه في ذلك الوقت مستحق للمدح و
الاستحقاق لما كان صفة اضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ثم
قال ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه اشكال
الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له
لما عرفت انه مقدمة مبني عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل عقلا تعالى
ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح
العقليين والا يلزم عليهم الاشكال على اي حال كما نقله صاحب المحاكمات ردا على
الامام ان الحكماء لو قالوا بالحسن والقبح العقليين لزم ورود هذا الاشكال عليهم انتهى
ولا يخفى ان القول بحدوث كمال للواجب في وقت دون وقت يقتضي القول
بتغير في ذاته ودخوله تحت الزمان وهو باطل ثم المقدمة التي زعم انها مبنية

عليها الدليل ليس الامر فيها كما زعمه بل المذكور في هذا الفصل ان من يفعل شيئا لانه حسن
واولى به كان مستكملا والمذكور فيما سيأتي ان من يفعل الفعل لكونه حسنا كان مستكملا به
ولم يذكر في الدليل ان من يفعل الفعل الحسن مطلقا كان مستكملا به ولم يقع لو انه لم
امثلا ثم قال ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة
تعالى شانه عن ذلك علوا فهو الامام في كلام الحكماء فلهذا القول اي نفي الغاية والغرض
عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواه وان قيل بكونه فاعلا بالاختيار على ما هو
الحق وفهم الشيخ من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ في بعض تعليقاته حيث قال
واجب الوجود علمه كله قدرة كله وما يشتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار
لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بالحسن والقبح العقلي فيكون ابطال القول
بنفي الغرض عن فعله تعالى على ما اختاره الاشاعرة وان قيل بها فلا يجتمع مع القول
بهذا الدليل حيث اخذ فيه ان الفاعل بسبب الفعل الحسن يتصف بصفة حقيقية كمالية
ثم مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول لا يجتمع مع القول بنفي الغاية والغرض عنه
تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح
عقلا في نفس الامر وادراك كان يذم وكان عالما بهاتين الصفتين فلا يتصف
ان فعله لكان معللا بغرض تحصيل المدح ودفع الذم والا لكان سفيها ولهذا كان
المعتزلة القائلون بالحسن العقلي اثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضا فالقائل انهم و[illegible]
بان الحكماء قائلون بان الله تعالى فاعل بالارادة وانهم مع ذلك قائلون بالحسن والقبح

العقليين

العقليين ولا يلزم عليهم الاشكال وقد عرفت فساد ما زعم من ابتناء على المقدمة
المبني عليها بزعمه ثم لا يخفى ان من كان فاعلا بالاختيار وكان الفعل الحسن لا لانها
لذاته بحيث يمتنع عدم صدوره عنه نظرا الى ذاته كما هو راي الحكماء في
شأن الواجب تعالى وكان الفاعل عالما بانه اذا لم يفعل لصح ذمه ايا لم يكن
غرضه وطلبه متعلقا باستحقاق المدح والتخلص عن الذم لولا لزوم الفعل للذات
لا مطلقا فما ذكره في المرتبة اللاحقة محل تامل وايضا استحقاقه تعالى للمدح على
كونه فاعلا ليس من حيث صدور الفعل بنفسه عنه بل من حيث كون
الفعل كاشفا عن جهة كمال للذات ويرجع حينئذ الاستحقاق الى الذات
فلا استكمال في نفس الفعل حتى يتعلق به الغرض على ان حسن الفعل وشرفه
في جنب شرف الذات ضعيف لا يصلح لان يقيد له غاية وشرفا لان
المعلول ادون من العلة والذات مع اعتبار كونه فاعلا لهذا الفعل غير
الذات معلول لاصل الذات فلا يكون الكل من تحت الذات [illegible]
فاقبح ما يقع من ان الامور العالية يفعل شيئا لغاية يكون تلك الغاية
تحت الامر الفاعل يكون معلولا له لكون حصول هذا عنه احسن له وذلك
لما تبين في الفصل الثاني ان الشي الذي يكون وجوده اولى عنه يكون
ناقصا عند عدم ذلك الشي ومستكملا به وينضم اليه مقدمة ظاهرة فهو وره
هي ان المعلول من حيث كونه ادون من العلة لا يكون سببا لاستكمال العلة

وينبغي من هذا ان الامور العالية لا يصح ان يكون فاعلا كذلك واما ان يفعل العالي
شيئا لحصول استعداد في السافل ويكون الغرض متعلقا بفيضان شيء على السافل
من مبدأ اشرف من العالي فليس بمستنكر قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد كل
قصد فيكون من اجل المقصود لان كل ما كان من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من
الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون النسبة الى
معلول قصدا صادقا غير مظنون والا كان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل
وجودا منه وانما القصد شيء يكون القصد مهيأ له ومفيد وجود شيء آخر مثل
الطلب للصحة فان الطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة وانما يفيد الصحة مبدأ
اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة
او يكون القاصد مخطئا في قصده فيكون يقصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون
القصد لاجله في الطبع بل بالخطاء ولان هذا البيان يحتاج الى التطويل والتحقيق
وفيه شبه لا تنحل الا بالكلام المسيح فلنعد الى الطريق الاوضح فنقول ان كل
قصد فله مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجوده المقصود عند القاصد اولى بالقاصد
من لا وجوده عنه والا فهو هذه والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيده كمالا
ما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنا مثل استحقاق المدح والذم
وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح او السلامة
او رضى الله والالفة فهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقصد وحده فاذا كل

فقد يسمى

قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا في القاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال و
العبث ايضا شيء ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وهي ان
يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن وقد بينا ذلك
و... الكلمة فيه وان المواضع التي يظن ان المعلول افاد علته كمالا موضع
كاذب فان قال قائل ان الخيرية يوجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل له اولا
فهذا توجيه النقص وطلب الكمال والنقص والطلب مما ليس له عدم خيرية وشرارة
واما ثانيا فان الخيرية لا تخلو اما ان يكون صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا من اجل
لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا
فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون كمن لوازم الخيرية التي يلزمها بذاتها لا عن
قصد حاله ما ذكرنا واما ان يكون بهذا القصد تتميز الخيرية وتقوم فيكون هذا القصد
علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا له انتهى وقد يحصل من هذا ان الغرض
الفاعل وغايته فعله لا يمكن ان يكون معلولا للفعل لان غاية الفعل اشرف منه
وحيث كانت معلولة له يلزم ان يكون احسن منه بل الغاية معلولة لمبدأ اشرف
من الفعل وقول المحقق لما ثبت ان الفاعل الغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل
لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل لا يخلو عن اختلال واما ان ...
قول الشيخ ولان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء بالقصد الى شيء فيه احد على
يتم بما سبق فيه بانضمام مقدمة وحاصله ان الاول الحق لو فعل شيئا لاجل شيء

كان قاصدا وكل قصد فله مقصود والغاية منه هو الذي يكون وجوده المقصود على الاتحد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والشي الذي هو اولى بالشي فانه يفيده كمالا فاذا لم يكن ذلك كان ناقصا وفي علمه نقول له وان يفعل لمه والحق الا ان يقال لما كان تعالى بذاته يعني ليس له كمال منتظر لا من فعله ولا من غيره وجه لا كثرة فيه لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات واللوازم حتى يتمثل في ذاته بهيئة الغاية فيحرك على الفعل ولا شي قبله حتى يفيض على ذاته صورة الغاية ولا معنى حتى يتمثل في ذاته الغاية فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية لفعله لان الغاية ما كان سببا لفاعلية الفاعل وليس هناك الا الذات فيجب الذات فاعل من حيث كونه موثرا في الوجود غاية من حيث كونه سببا لفاعلية الذات وانه لغاية مشوقة معشوقة والشوق الى الفعل في المبدا الاول يرجع الى محبة الذات والابتهاج فيكون الذات غاية كما اشار اليه في التعليقات فانه لما كان كونه حمل الشارح قول الشيخ ولذات كل شي على انه غاية لكل شي وهو خلاف ظاهر كلامه بل الظاهر انما سبق من الغرض انه مالك كل شي كما يرشد اليه قوله فهو ملوك والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي قال الشارح لا نم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على معان كون الشي صفة كمال او ملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها اما الاولان فظاهر وان اما بالمعنى الثالث فلان فضايل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذايلها مقتضية للذم

دان

والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر القبح والحسن في هذه الفصول بالعقليين وكانه اغمض عن هذا المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع الحصار المعنى فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر انتهى وقال بعض الناظرين الحسن والقبح العقليان له معان ثلاثة صفة للصفة وهو كونه صفة كمال او صفة نقص وثانيها صفة للفعل وهو موافقة الغرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعله مستحقا للمدح والذم والاخلاق من قبيل الصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى الذي هو صفة للافعال واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال واما الثالث فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فما يراده الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوي لا يلزم انه عقلي وهو المراد فلا اشكال فلو قال الحق ان ما عقليا صفة للفعل وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام لان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال في الاستدلال لان المراد موافقة مصلحة الفاعل دون الفاعل فيه والظاهر كما نقله الامام نقله انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى ولا اشكل عليهم في الاستدلال بان فعله تعالى لا يعلل بالغاية بانه يلزم الاستكمال بناء على انه يحصل من فعله حسن وهو صفة حقيقية له تعالى والفعل غيره تعالى فيلزم افتقاره الى غيره في كمال وانما يقول

الاخلاق فاضلة فذلك يرجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال وايضا
انه يقتضي المدح لموصوفه فيكون موصوفه ممدوحا ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث
هو صفة للفعل والحاصل انهم قالوا بان الصفات يقتضي مدح الموصوف ولازم
على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال تتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله
المدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن قبله انتهى وفي كلامه موضع
نظر لا يخفى على المتامل ولا فايدة في الاطالة بتفصيله   وانما يفعل بالذات كيفية
متضادة للكيفية الغير الملايمة اعلم ان الفاعل بالعرض بالنسبة الى معلول ان لا يكون مقتضيا
لحصول المعلول بنفسه من حيث انه مقتض له بل المقتضي لحصوله كذلك غيره لكن
له اعانة في ذلك برفع مضاد او مانع او نحو ذلك او يكون اتفاقيا بالنسبة
الى العلة والمعلول قال الشيخ في الشفا اعلم ان كل من العلل قد يكون بالذات و
قد يكون بالعرض وقد يكون قريبا وقد يكون بعيدا وقد يكون خاصا وقد يكون
عاما وقد يكون جزئيا وقد يكون كليا وقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون
بالقوة وقد يكون بالفعل وقد يتركب بعض هذه مع بعض ولنتصور هذه الاحوال
اولا في العلة الفاعلية بالذات هي مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا سخنت وهو ان
يكون العلة مبدا لذات ذلك الفعل وحده من حيث هي مبدا له والعلة الفاعلية
بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون
ذلك الفعل مزيلا لضد مانع ضده فينسب اليه فعل الضد الاول مثل

السقمونيا اذا برد باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا لمانع شيء عن فعله الطبيعي
وان لم يوجب مع المنع ضده مثل مزيل الدعامة عن سقف فانه يقال انه هو الهادم
للسقف وانما الهدم لثقله بالذات ومنه ان يكون الشيء معتبرا باعتبارات لانه
ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدا او بالذات لفعل فلا ينسب اليه بل الى
بعض المقارنة لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطبيب هو بناء فيبني لانه
بناء لا لانه طبيب او يوجد الموضوع وحده غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان
الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية ما فيبلغها
او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل ان الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه
بذاته يهبط فاتفق ان وقعت له هامة في ممره فاتى عليها بثقله فشجها وقد يقال
لذلك انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان
يكون في اكثر الامر مع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك فيسمى ان كان
معه امر محمود ميمونا مباركا او مسعودا وان كان معه امر محذور فيتطير به ويظن
ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان الدواء معلوله
بالذات البرودة مثلا وتاثيره بالتبريد في بدن زيد ليس بفعله بالذات بل تاثيره
ذلك في بدن زيد انما يكون لوروده في بدن زيد وتاثير الحرارة الغريزية البدنية
فيه وليس الورود والتاثير المذكوران من فعل الدواء بل لكل منهما فاعل اخر
اعني من خارج فيكون نسبة الدواء الى تبريد البدن نسبة الحجر الى الشج فيكون

فعل الدواء تبريد الخلط المضاد للكيفية العضو بسخونة او ازالة السخونة الغريبة الساذجة
العارضة للعضو فاذا ارتفعت الكيفية المضادة عادت طبيعة العضو الى احداث
الكيفية الملائمة له بمقتضى طبعه فيمكن نسبة الدواء الى حصول الكيفية الملائمة للعضو
فاذا ارتفعت الكيفية نسبة السقمونيا الى التبريد وما ذكرنا مقصود ان رجح
قوله وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة فظهر ان ما ذكره
الخ في تقرير كلام الشيخ حيث قال الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة
او مضادة للمرض ثم انها يوجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او
ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا
وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال بالغير فهو بالعرض ليس بمستقيم وكذا
ما ذكره بعد ذلك بقوله وفيه نظر لانا نقول يجب ان اثار الدواء بالقياس الى
الصحة او ازالة المرض ليست افادته اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة
للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب فيه يوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى
تلك الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج
احدث فيه كيفية الحرارة وهي ما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد
القلب الضعيف لا يقتضي بالذات تقوية له وهي ما للقلب الضعيف انتهى وانت قد عرفت
ان تاثير الدواء في الفعل الملائم لهذا البدن بخصوصه انما هو بالعرض بحسب الجهات
التي قد عرفت ويمكنك استعلام حال الدواء المفرح بالقياس الى ما ذكرنا ولعل الناظر

بعد ما نقل

بعد ما نقل كلام الشيخ في المثال الاول والثاني وقال الخ في شرحه ان كل فاعل طبيعي يفعل
شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض فالتخليص
نقول ان طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا يفعل احداث الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما
انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته له انما هو بالعرض لا بالذات والدليل عليه انه
اذا ورد الفلفل على مزاج حار احدث كيفية هي نفس كيفية احدثها في مزاج بارد مع
ان تلك الكيفية مما ينبغي للمزاج الثاني دون الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغي لهذا
المزاج ليس اثر طبيعة الدواء بل اتفاقي انتهى وفي هذا الكلام المقام كلامه مضطرب
مختل وقوله طبيعة الدواء يفعل احداث الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها مسلم
وان كونه كمالا لنفسه غاية له بالذات وكونه كمالا لغيره غاية له بالعرض وهذا
لو سلم صحته لا يصلح توجيها لكلام الشيخ وما ذكر في قوله والدليل عليه الى اخر ما ذكره
لا يصلح للدلالة عليه فان قصد بالدليل الاحتجاج على كون غير فاعل للكيفية الملائمة بالذات
فهو غير ناهض بالدلالة عليه لان المستفاد منه ان اثره ليس كيفية ملائمة دائما وفي
كل بدن والدوام واللزوم غير لازم في الجود ويمكن ارجاعه بعض ما ذكرنا
بتكلف بعيد ثم قال الخ بعد الكلام المنقول عنه سابقا على ان المراد بالذات
ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس الى معلول معلوله جوادا
بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان ما عداه انما هو فيضه بواسطة
وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة

فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية
بحسب تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت انتهى وقد عرفت معنى كون
الشيء علة بالذات وانه مغاير لما ذكره الفهمي والظاهر انه موجب الموت بالذات
المبدأ المعطي للمادة صورة مغايرة للصورة الانسانية فانه اذا تم استعداد المادة
لصورة اخرى غير الصورة الانسانية افاض المبدأ تلك الصورة فزالت الصورة الانسانية
واختلال الاعضاء معد وليس فاعلا بالذات وقال بعض الناظرين في الجواب عن
كلام الح كلام الشارح في هذا المقام على ما يدل عليه فصل بان العناية مبني على ما نقله الشيخ
في بعض كتبه عن الحكماء والمحققين سوى انهم يتسامحون في نسبة الجميع وانه لا يفيض
الوجود الا منه والبواقي بمنزلة الالات والشرائط وصار الكلام في ان المراد من
العلة بالذات الفاعل القريب سواء كان هناك آلة وشرط ام لا ولفظ بالذات
اذا استعمل مقابلا بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما
الدواء فلا نسلم انه فاعل لاحداث الكيفية الملائمة من حيث انها ملائمة ومبغضة
للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك الحالة فلعله هو الطبيب الحاذق
بل الواجب تعالى وبرد على تقريره انه يدل على ان العلة البعيدة للشيء بعيدة
بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيدة بالحقيقة لا بالعرض
سواء كان بلا واسطة او بواسطة حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة فان اختلال
الاعضاء موجب للانطفاء والانطفاء موجب للموت فاختلال الاعضاء موجب للموت

وذلك

وذلك امر ظاهر البطلان لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول على ما هو المشهور وفيه
نظر لان حمل العلة بالذات على الفاعل القريب خلاف المصطلح عليه كما عرفت من
الكلام المنقول عن الشيخ ايضا هو حصر الفاعل بالذات على الواجب تعالى المفيض للوجود
بل في ما يدل عليه كلام الشارح صريحا وغاية ما يستفاد من كلامه ايضا وايضا قوله بل انه
فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك الحالة فلعله هو الطبيب الحاذق يجب ظاهره
ما يستفاد منه محل تامل وايضا انكار كون علة العلة علة حقيقية لا وجه له فتدبر
لكنه لما عرف الجواب ولم يحتج اليه كان من عرف بانه شيء ويصدر عنه كيفية
كذا الآخر المذكوره اعلم ان اعتبار الشيء بالذات وبالعرض في هذا المقام يتصور على
وجهين مثلا يقال في الحركة لو طلبا بالذات وبالعرض وفيه وجهان الاول ان
يكون بالذات او بالعرض فهذا النسبة الحركة الحقيقية الى فاعلها او قابلها فان
الحركة الحقيقية قائمة بالسفينة وتسند اليها بالذات وانما يسند الى الجالس بالعرض
باعتبار المجاورة او الاشتراك في اختلاف المحاذيات وفي الجملة هو فيه اعتباران
احدهما ان يكون المسند الى الجالس اصل الحركة لا خصوص الحركة الشخصية القائمة بالسفينة
وثانيهما اسناد الحركة الشخصية الى الجالس والصحيح الاول الثاني ان يعتبر الحركة
على وجه عام يشمل الحركة الحقيقية القائمة بالسفينة والحركة الاعتبارية القائمة بالجالس
ويكون قيد بالذات للاحتراز عن الثانية وقيد بالعرض للاحتراز عن الاولى و
الاظهر الاول وكلام الشارح مبني عليه وحاصله ان الجود افادة ما ينبغي بلا عرض ولا عوض

ومعنى الافادة ايصال الفائدة الى الغير ولا يعتبر بقيد معنى بالذات وبالعرض بالنسبة الى هذا
المعنى بل في الاسناد ومعناه الحقيقي الى فاعله فان قصد الاسناد الى من يصدر عنه حقيقة
حمل بالذات وان قصد الاسناد الى من لم يصدر عنه حقيقة حمل بالعرض فلا يعتبد في
معنى الافادة بل في اسناده الى فاعله وهو معنى خارج عنه لولا ملحوظا فيه معنى فاذا
قيل هذا افادة في التي هي باب العقيد وكذا لو قيل هذا افادة في التي الفلاني والمستقى و
لما كان معناه ذات نسبة له المعنى كانت النسبة ملحوظة فيه قصدا فيحتاج الى الجزء
بالتقييد فمعنى مثال الحجر الجود ايصال اللذة والكمال الى زيد بلا عوض ولا غرض ولو
سلمنا انه امانة عمرو لا عوض ولا غرض هو ايصال النفع والكمال الى زيد على الوجه المذكور
كانت الامانة المذكورة جودا والجواد من اسند اليه هذا المعنى بان زيادة والنقصان
والحجر ليس كذلك فان الامانة عبارة عن افاضة الصورة الجمادية على مادة من جهة
عن زيادة يبان زيد وتعيين تلك الصورة انما هو مبدا عالى فلفظه بالذات الحجب
الحجر عن كونه جوادا ولا حاجة اليها في توصيف الجود اذ لا يعتبر النسبة في معناه وليس في
نفس معناه اعتبار بالعرض وبالذات ولا حاجة الى حمل الافادة في كلام الشيخ على خلاف
الظاهر وقال بعض الناظرين بعد ان حمل العنوان قوله كالمن عرف البناء
اقول السر في ذلك ان المشتقات منقسم الى ما بالذات والى ما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا المتحرك بالذات ما يكون موضوعا للحركة لذاته اي حقيقة لا بالعرض لان الحركة وصف
لمجاورة المتحرك بالعرض ما يكون له علاقة بما هو موضوع حقيقي للحركة والمبادي مع قطع

النظر عن انتسابها الى موضوعاتها لا يتصف بكونها بالذات او بالعرض والى حمل ان
الموصوف من الحركة في صورة تحرك السفينة ليس الا شخصا فيها بالسفينة الا انه ان
نسب الى السفينة كانت بالذات بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة بها وان نسب الى
الجالس فيها كانت بالعرض بمعنى ان جالسها تحرك بالعرض ولم يتحقق حركة اخرى
قائمة بالجالس سوى حركة بالعرض بل انما يحقق له امر اعتباري من جهته انه كونه
بحيث سفينته تحركت ويظهر من هذا وما ذكره من النظر انه حمل الافادة بما ينبغي في
كلام الشيخ على المقابل الذي هو المفاد الذي ينبغي للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظره والا فالافادة يمكن انتسابها الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو فاعلها بالعرض
وليس مثل البرودة بل مثل التبريد الذي يجري فيه بالذات وبالعرض فتامل انتهى
وفيه نظر لان قوله والمبادي مع قطع النظر عن انتسابها الى موضوعاتها لا تتصف
بكونها بالذات او بالعرض غاية لظاهر قوله والا فالافادة يمكن انتسابها الى ما هو
فاعلها حقيقة والى ما هو فاعلها بالعرض لان مراده من امكان الانتساب الى الفاعل
اعتبار النسبة فيه لا مجرد امكان النسبة حتى يصح حصول الامتياز بينه وبين البرودة
وغيرها من المبادي في الحكم باعتبار النسبة في الافادة غير واضح وايضا لا حاجة في
تصحيح كلام الشارح الى تكلف حمل الافادة في كلام الشيخ على المعنى الذي ذكره مع بعده
واقتضائه كون المفاد جوادا وهو بعيد ايضا وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه ان في
الجملة ان الحركة والتحرك والمتحرك وحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما صرح به الشارح

في اساس الاقتباس وذكر الشيخ في الشفا ان التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار
اثنان فان شيئا واحدا هو الاكتساب من المجهول بالمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل
فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل عنه وهو العلة الفاعلة تعليما مثل التحريك والتحرك
انتهى وبيانه ان الآن مثلا اذا فرض انه يسخن بقاسر ثم زال القاسر فهو يتبرد فتحرك
حركة كيفية في البرودة وليس هاهنا الا حركة واحدة قائمة بالمادة الا ان اذا اعتبرت من
حيث صدورها عنها في نفسها كانت حركة واذا اعتبرت بالنسبة الى الطبيعة التي عنه
المبردة لمادتها كانت تبريدا واذا اعتبرت من حيث نسبتها الى المادة التي تقوم
بها من حيث كونها فيها وقبول المادة لها كانت تبردا وليس هاهنا امر زائد على واحد
وعلى هذا كان المعاد عين الافادة بالذات فلا كلام بعد في ارادة معنى المعاد عنها
وحيث كانت الافادة من قبيل التحريك وهو حقيقة الحركة من حيث انتسابها الى الفاعل
كانت النسبة ماخوذة في معناها وان اعتبرت النسبة خارجة عن معناها فقطع التقييد
ولم يكن من قبيل البرودة فان النسبة غير ملحوظة فيها خارجة عنها والاظهر ان التقييد
ايضا في معنى هذا التوجيه لا ينفع نفعا بينا لان النسبة ماخوذة في التبريد تبعا والبرا
اصالة ومطابقة والمتبادر من القيد كونه قيدا لاصل المعنى فاذا قيل الافادة قيدا
بالذات كان المتبادر كونه بالذات قيدا لاصل الافادة التي هي ايصال الفائدة
الى الغير لا النسبة الملحوظة تبعا الا انه يحتمل وفي ذلك ضرب من التوسع والفرق بينهما
ان البرودة والتبريد بان البرودة قد نسبت الى الفاعل وقد نسب الى القابل والتبريد انما نسب

فقد نسب م

ال

الى الفاعل وكذا الافادة كالتبريد انما ينسب الى الفاعل كما ان الاستفادة غير مؤثر في الوصف
وكذا التبريد هو الحركة من حيث كونها صادرة عن الفاعل وبالجملة نفس الصفة
المنسوبة الى الفاعل لا تتقيد بالقيد المعلوم فلا ارتكاب توسع الا ان يعتبر فيه النسبة
صريحا فيعدكما اذا قيل هذا افادة من الشيء او افادة من الشيء الفلاني ولهذا
لا يقال هذا افادة بالذات كما يقال هذا مفيد بالذات نعم ارتكاب التوسع في التبريد اقرب
من ارتكابه في البرودة لان النسبة الى الفاعل ملحوظ في التبريد تبعا بخلاف البرودة
كل ذلك يظهر عند التامل في المعاني والتعبيرات فتدبر قال الشيخ قد تبين لهم ان
الحركات السماوية في الظاهر من المنصف هذا الفصل بيان ان حركة السماء منبعثة
بقوة عقلية صرفة وبقوة او نفسانية مدركة للجزئيات اما جسمانية في الحركات
الطبيعية او عقلية غير صرفة وتفصيل البرهان عليه على الوجه المستفاد من كلام الشيخ
في كتبه انما يتم ببيان امور الاول ان حركة السماء لا يجوز ان يكون طبيعية او قسرية
فلا بد ان يكون ارادية اما عدم كونها طبيعية فلان نفس الحركة لا يجوز ان يكون مقتضى
طبيعة الجسم على الاطلاق لوجهين احدهما ان نفس الحركة مفارقة بعد وتلك الحالة
التي يحصل بالحركة مفارقتها لا يخلو اما ان يكون طبيعية او غير طبيعية وعلى الاول لا يجوز
ان يكون الحركة طبيعية لان الطبيعة لا تقتضي مفارقة ما بالطبيعة وعلى الثاني لا يخلو
اما ان يكون تلك الحالة له مدخل في حصول الحركة ام لا لا سبيل الى الثاني لان الحركة
الحالة الطبيعية لا يتصور الا بمفارقة حالة غير طبيعية وعلى الاول لا يكون اصل الحركة مقتضى مجرد

الطبيعة حتى اذا فرضت خالية عن الامور الخارجة عنها كانت مقتضية للحركة
وثانيهما انه لو فرض ان قطعة من الحركة كانت باقتضاء الطبيعة كانت فلو فرضت
خالية عن الموانع عند تلك الحركة تحصلت عنها جزء لا محالة فلا ينفك عنها ذلك
الجزء فلا يحصل الجزء الآخر لانه لا يحصل الا بعد زوال الجزء الاول كما اشار الشيخ في الشفاء
ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من الحركات باطل
الذات ولعل مقصوده ان لكل جزء من اجزاء الحركة نسبة خاصة تغاير بها
الجزء الآخر ويلزم كونها لازمة للطبيعة فلا يصح بطلان تلك النسبة فيظهر من ذلك ان نفس
الحركة لا يصدر عن الطبيعة الا لو حصول حال غير طبيعية في الكم او الاين او الوضع والعلة (الكيف او م)
في حد وحركة بعد حركة تجدد الحال لعدا الطبيعة وتعدد البعد عن الغاية واذا
كان كذلك لم يكن الحركة المستديرة الفلكية عن طبيعة لوجهين احدهما ان تلك الحركة
يكون عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وليس هيهنا سوى الوضع عن وضع غير
طبيعي الى وضع طبيعي فاذا وصل الجسم الوضع الطبيعي سكن وليس كذلك وثانيهما
ان الطبيعة ليست تفعل ما تفعل على سبيل التخيير وسبيل ما يريدها بالذات فهي
لا محالة تحرك عن وضع غير طبيعي هاربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان
يكون هو بعينه قصدا اليه وقربا منه والحركة المستديرة يفارق كل نقطة وتتركها
وتقصد في تركها ذلك كل النقطة ولا يهرب عن شيء الا ويقصده وبالجملة الحركة المستديرة (المستديرة)
عن كل وضع فيها نوع توجه الى ذلك الوضع وقرب منه وليس سبيلها سبيل الحركة الآن

عن

عن الايجاب الغير الطبيعي فانه كلما يمضي في الحركة الطبيعية يزيد بعدها عن المهروب عنه والهرب
الطبيعي لا يمكن ان يكون من هذا القبيل ولعل هذه المقدمة عندهم بديهية وان كان للمنع فيها
مجال والحاكم الكفى بهذا الوجه في تقرير عدم كون الحركة المستديرة الفلكية طبيعية وبما ذكرنا
من التقرير يظهر انه فاع الاعتراضات التي ذكرها المحشي في هذا المقام كما يظهر بالتامل و
اما عدم كون الحركة الفلكية قسرية فلان القسر اما ان يكون على خلاف الطبيعة او الارادة
والاول بطل لما مر من ان الفلك لا يمتنع عليه الحركة الطبيعية فلا يكون فيه مبدأ ذاتي والثاني
ايضا بطل لما تحقق عندهم من ان الارادة الفلكية انما تتبع الشوق الناشئ من ادراك المصلحة
العقلية وهذا لا يجتمع مع التعطيل الدائم والقسر المستمر وهذا او مبدأ القسر طبيعة او ارادة
ويظهر من التامل في المقدمات السابقة واللاحقة ان القاسر في الفلك لا يكون
طبيعة ولو كان ارادة كانت على نحو الارادات الفلكية والشيخ الحاكم على عدم كونها
قسرية بان القسر على خلاف الطبع فما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة
القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية واعترض
بانا لا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وربما يكون على خلاف الارادة حيث لم يكن
في الموضع ويقسر عن الحركة عنه ولئن سلمناه فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع (بالطبع)
انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم الكروي بالطبع ويحرك على القسر انتهى وانت خبير
بان القسر الدائم على خلاف الارادة غير صحيح في الفلك والقسر ينتهي في الفلك الى الارادة (ينتهي)
ايضا كما بيناه وقد قرر الشيخ في النمط الثاني ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مقتضية للوضع بعين

المعلولة لان حصوله للجسم انما يكون بسبب امور خارجة لا عن تخليه الجسم وطبعه فلو كانت طبيعة
الفلك مقتضية للسكون في موضع الحركة كانت لا محالة مقتضية للسكون على وضع وهو خلاف
ما ذكر وقال بعض الناظرين على قوله لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع اقول الجسم اذا
اقتضى سكونا فانما يقتضي سكونا في موضع معين لان كل جسم اذا خلي وطبعه لا بد له من
سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الموضع او غيره من ذلك الوضع كان
يتحرك اليه طبعا لو لم يكن هناك قاسر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد عرفت
امتناعه ومن زوال القاسر ان كان ممتنعا في نفسه فلا شك في جوازه نظرا الى ذات
الجسم الفلكي فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه انتهى وانت خبير بان
المورد المقتضي السكون في الوضع وقد عرفت ان الجسم اذا خلي طبعه وطبعه لا يلزم ان
يكون له وضع كما ذكره الشارح فلا يتم ما ذكره وبعد تسليم هذه المقدمة كان الوجه ان يقال
لو غير ذلك الوضع بقاسر كانت الطبيعة بشرط الوضع الاول مقتضية للحركة الطبيعية
الى الوضع الذاتي فيلزم الحركة الطبيعية المستديرة بالنسبة الى ذاته وان منع
منها مانع وقد عرفت استحالة الحركة الطبيعية المستديرة بالنسبة الى الفلك لا يقتضي
التوجه الى المهروب عنه الثاني انما ثبت ان الحركة السماوية ليست طبيعية ولا قسرية فح
نقول لا يجوز ان يكون مستنده الى عقل صرف خالص عن معنى بالقوة والا لكان ما
يكون مبدأها القريب قوة عقلية صرفة لا تتخيل لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات النسبية وذلك لان
الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصوص بسبب واحد لا حاجة له ولا يصح ان ينشا المعنى متجدد

المتغير

المتغير عن معنى ثابت وحده من غير ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال قال في الشفاء فان
كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة
فيجب انه يكون لكل حركة يتجدد فيه فلتتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة ولكل حركة فيه بعدم
فلعدم قرب وبعد من النهاية المطلوبة ولولا ذلك التجدد لم يكن حركة فان الثابت من
جهة ما هو ثابت لا يكون منه الا ثابت واما ان كان عن ارادة فيجب ان يكون عن
ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة
فلا يجب ان يتعين بها منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه
الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها
معدومة كان المعدوم موجبا لموجود والمعدوم لا يكون موجبا لموجود وان كان ليكون
الا عدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهو لا يمكن وان كانت العلة لا امور
تتجدد في السماء في تجدد في ثابت فان كان تجددا طبيعيا لزم ان الذي فرغنا منه وان كان
ارادة بتبدل تصورات متجددة فهو ثبت الذي نريده فقد بان ان الارادة العقلية
الواحدة لا توجب حركة انتهى الثاني ان القوة الجسمانية الصرفة لا يمكن ان يكون علة
للحركات الفلكية بلا مشاركة من الامر المفارق العقلي وذلك لدوام الحركة فلزم دوام انفعال
القوى الجسمانية على ما تقرر عندهم وايضا القوة الجسمانية لا تدرك الا الجزئيات فلا يحصل
منها الا الارادة الجزئية فاذا كانت الارادة ناشئة عن قوة جسمانية وقد تقرر
ان الارادة الجزئية لا بد من تعلقها لغرض ومقصود جزئي ولا يتصور هنا الا سوى الوضع

فلا بد من تعلق الغرض بوضع شخصي حتى اذا حصل ذلك الوضع وصار بالفعل لزم انقطاع الحركة
لان الافعال يتعين لكثير الاوضاع بالقوة فان فرض تجدد الشوق الى حصول وضع آخر
بعد حصول الوضع الاول لزم تخلل السكون بين الحركتين بنحو ما سيجي في منع تخلل السكون
بين الحركات المختلفة وان لم يحصل الوضع المط دايما استحال طلبه دايما من غير شعور في
الطلب الارادة وقال المحقق الدواني ذهبوا الى ان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما ان يكون
جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون يمكن الحصول ام لا فان كان يمكن الحصول فاذا
ناله انقطع حركته والا استحال طلبه قال ومن ذهب منهم الى ان المباشر لتحريك الفلك هو
النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لا بد ان يكون مدركا والمدرك
الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن هذا الدليل اجوبة احدها انا
لا نسلم انه ان حصل المراد الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك
المراد لارادة جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع جزئي يطلب يستعد
لوضع آخر جزئي يطلبه فهذا يتحرك دايما وثانيها لا نسلم انه اذا كان انه اذا كان ذلك الجزئي
ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان يتخيل او   انه ربما يحصل فان ذلك من شأن القوى
الجسمانية ليس يمتنع اتفاق وقع ذكرها في التنزيه عن الاعراض ثم فان سلمنا جميع ذلك لكنه
منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكروه وثالثها ويمكن الجواب بان
ذلك انما يلزم اذا كان المراد مجرد حصول الكلي على اي وجه كان اما اذا كان المراد حصوله
على وجه خاص فيلزم فلا يلزم ذلك بان يكون الكلي مرادا على وجه التعاقب في عدم الاستغراق في

في ضمن فرد معين بحيث يحصل استيفاء الاوضاع الجزئية بالقوة والاحسن ان يقال في الجواب ان
المط الكلي يحصل ولا يلزم انقطاع الحركة لان المط بالحركة بقاء المط ودوامه فبقاء المط
يستدعي بقاء الحركة لان المتفقة يحصل في ضمن طبيعة الحركة وحيث كانت الحركة غير ثابتة
معرضة للزوال لم يكن بقاء حصوله بانحفاظ الطبيعة ودوام اتصالها كانحفاظ
الطبايع بالاشخاص الكاينة الفاسدة عندهم قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية
ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يكن حفظها فاستبقيت
بالنوع اي بالحركات الجزئية وذلك كما استبقي نوع الانسان بالاشخاص لانه لم يكن حفظ
شخص واحد لانه كاين وكل كاين فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت
متجددة فانها واحدة بالاتصال الى الدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كانها ثابتة
انتهى وقال بعض الناظرين يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا
تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل الخ واما اذا حصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم
ذلك وذلك لان يحصل الكلي كان متعددا بتعدد حصول جزئياته فيحصل كل جزئي يكون
تحصيلا لذلك الكلي فتامل وفيه نظر لانه اذا فرض ان المط مجرد حصول الكلي وقد حصل
فيحصل فرد آخر كان تحصيلا للحاصل فيحصل الجزئي الثاني ان كان الغرض تحصيل الكلي كان
تحصيلا للحاصل وان كان الغرض تحصيل الجزئي نفسه يلزم خلاف الغرض ثم قال وثانيهما
ان لنا ان نقول المط في صورة ان يكون مراده كليا هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير
المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو التفصيل

يمكن بان يكون هناك منضم كل جعل آخر لملاحظة تلك الجزئيات دائما فتعقل الجزئيات الغير
المتناهية معا في وجودها في الخارج لا يبقى لعل تلك الجزئيات صدرت مخيلة على سبيل التعاقب
في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول فح لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل كان المراد
جزئيا واحدا فاذا حصل جزئيا آخر او هكذا وهذا هو ~~ولعل البحث يجب~~ آخر ذكره اول
البحث انتهى وفيه نظر لان الجزئيات الغير المتناهية اما ان يحصل ام لا وعلى الاول يلزم
انقطاع الحركة وان لم يحصل استحال طلبه دائما ولتشتغل الآن بتفسير عبارة الكتاب
ولعل الاجود في تفسيره ان يقول قد مر لك في آخر النمط الثالث ان الحركات السماوية
متعلقة بارادة جزئية ومبدا الارادة الكلية المطلقة غير المشوبة بالعوارض الجزئية
الاول يعني الحاصل في المرتبة الاولى الى المرتبة العقلية الصرفة اذ المقصود انه يجب ان يكون
للارادة الكلية مبدا الذلك لان كل ما كان مبدا لها لكه وفي بعض النسخ الاول يكون
وصفا لمبدا يعني المبدا البعيد يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة عن المادة في ذاته وفعله
والمقصود ان الارادة الكلية تنشا من العقل الصرف ويكون مبدا لها على سبيل التشويق او نحو
آخر والذات العقلية الصرفة لا بد ان يكون مستكملا الجوهر بفضيلها الذاتية واذا كانت كذلك
لم يصحبها عرض فكانت ارادته شبه العناية المذكورة سابقا يعني ارادة من غير شوق وطلب
عرض والغرض من هذا الكلام بيان ان حال الارادة المتعلقة بالعقل الصرف حتى يستنبط
منه ان العقل الصرف لا يصح ان يكون مباشرا التحريك الفلك اذ على تقدير كونه مباشرا للتحريك
لا يكون الارادة الفلكية على وجه الكمال وهو خلاف لما ذكر في النمط الثالث كما سيجيء واللام

ني

١٣٥

في قوله المراد الكلي الذي يعني المراد الكلي المطلق الاول المذكور سابقا يعني العقل الصرف
اذ المراد الكلي على تقدير كونه عقليا صرفا ليس مما يتجدد ويتصرم على الانقطاع او على الاتصال
بل شان هذا الامر لا يخلو حاله من ان يكون ثابتا دائما فيكون له هو محوضة الفعل دائما او غير
ثابت دائما فيكون له صرافة القوة دائما ولا له اخلط بحالة المتوسط بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل كما هو شان الامور التدريجية السيالة والامور الدائمة بحسب ذاتها وصفاتها
الحقيقية لا يجوز ان يبقى لم يزل شي منها معقودا لم حصل كما في الامور التدريجية فانها
او يبقى لم يزل حاصل من وجه ومع ذلك مطلوب من وجه آخر كما هو شان المطالب في الحركات
الفلكية بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ثابتة الوجود دائما لكونها منزهة عن شوب ما بالقوة او
الاستعداد التابع للهيولية كالاتها وهبية ولا ظنية ولا يختلف كما هو شان بعض
الامور المتعلقة بالنفوس ليس لها انتقال لما ذكرناه من ان الامور العقلية المحضة
الى الاجسام السماوية ليست بنفوسها الى جسمانية ان يحصل منها حيوانية اجسام لان نفس الاجسام
تنام مرتبطة ببدنه الى آخر ما ذكره والغرض من هذه البيانات ان يعلم ان الارادة الكلية
المطلقة الاولى مبداها العقلي الصرف لا يكفيان الحركات السماوية بل لا بد من نفس متعلقة
بجوهر السماء اما صاحب الارادة الجزئية التي بيناها لابد منها في الحركات السماوية
حسب كما هو احد الراي او صاحب ارادة كلية مصاحبة للشوق والادراكات التخيلية
والمبدا العقلي المحض لا يصلح لان يكون مباشرا التحريك السماء ومبداها على نحو آخر لا على نحو الارادة
الكلية المتعلقة بالعقل الصرف مع كونها صاحبة الارادة الجزئية ايضا وهذا معنى قوله واما

نفس السماوية وقد يقال صاحب الارادة الجزئية بعد ان بينا انها ما يتعلق بها الحركات السماوية
او مع ذلك صاحب الارادة كلية ولم يحكم باحد الامرين للعوض الذي ذكره انه ولا يبعد ان يكون هذا
التغيير انسب بالفاظ الكتاب مما ذكره ان رجال كما يظهر بالتامل ونقرر الان التحول
لان المراد الكلي ليس ما يتجدد وينصرم الا ان قال الخ في تفسير بعيد ما تنبعث منه الارادة الكلية
لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات
المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما ان يكون
مباشر التحريك العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه بل لوجه بالفعل فهي العقل
والا فهي النفس فلا يجوز اما ان يكون مباشر التحريك العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل
لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكمل بفعله لا
فوق جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ان محرك السماء له ارادة كلية وارادة
جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية دون الارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان
المراد الكلي ليس ما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما لا يجوز ان يكون
العقل مراده موجودا وهو طالب له ولا ان يكون معدوما وهو تحصيله لان حاله متشابهة
واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنقطع الا في الجسمانيات والعقل
منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا في
قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كما انه حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له
مراد كلي وقوله ليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله

الحرك

والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس وان اثبات الارادة الجزئية له كونه
انسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب فالوجه هنا
الدليل نزواه فان قوله المراد الكلي ليس ما يتجدد ويتصرم لا فايدة فيه بل يكفي ان يقال المراد الكلي
اما ان يكون موجودا او معدوما وما ذكره لنفي الثبوت للعقل وكذا قوله فانه يريد لا يجوز جزئية
يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف واما تجددها وتصرمها
فيقيها غير في التمهيد لان الفهم ان يقال ان ذلك انما هو الدليل الاخر وهو ان محرك السماء له ارادات
جزئية يتجدد وينصرم لتجدد الحركات والاوضاع المتجددة المنصرمة عنه دون فيها عما
ذلك والعقل ليس له ارادات يتجدد وينصرم لانه موصوف دايم متشابه الاحوال ولما كان ذلك
مسنده لا لا ثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك مسندا لا لا ثبوت الارادة مطلقا وسلبها
جميعها في وجه وحد لان بمهد ما حد ما هو الارادة واحد انتهى وفيه نظر لان تغييره بعض
ان يكون الحاكم يكون مباشر التحريك الفلكي نفسا مجردة مصرحا به في الكلام مسابا برهان وذلك
منافي لجعل سياق الخ فيصير الكلام شبيها بالمتناقضين مع ان كلام الشيخ بعيد عن لزوم
انه قصد عليه لانه قال اولا ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين والتعلق اعم من
المباشرة ثم ذكر انه يجب ان يكون المبدأ الارادة الكلية يجب ان يكون ذاتا عقلية
ولا يلزم منه ان يكون ذلك المبدأ اعم من المباشرة ثم قال لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا على مباشر التحريك
وحيث لا يكون المباشر عقلا يحتمل ان يكون نفسا منطبعة او مادية فلا يلزم عليه هذا المحذور وكذا
كلام الشيخ وا وايضا ما ذكره في توجيه الوجه الثالث محل نظر لان الشيخ قال انما موضوع الطبيعة

وايضا يكون المراد الكلي يتجدد متصرما عنهم
مناسب للغرض المسوق له الكلام على تغيره لا لكونه
يتجدد ا منصرما نعم سوق العقل لا عدم
لهذه المقدمة مع المقدر الى الارادة محل
بالنقض ولهذا قيد قوله له ارادات
واحد الا قوله الطبيعة دايما
اوسعه دا عا ع م

او مقصودها ذاتا او على هذا يصح حمل الكلام لان العقل لا يجوز ان يكون مراده موجودا دايما او طالبا
ولا ان يكون مقصودا دايما وهو تحصله وهو لونم لدل على ان النفس السماوية ايضا لا يكون لها
الارادة الكلية بعين الدليل وايضا قد صرح الشيخ في الشفاء بحصول اسباب التجدد والتصرم في
الارادات الكلية بحوها فيصير قوله المراد الكلي ما يتجدد ويتصرم محل بحث بل ولعل التوجيه
تفسير كلام الشيخ اقول قد تبين في المطالب ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين
كلية وجزئية والمراد من التعقل اعم من المباشرة ومن غيره وهو نفسي فالمراد الكلي لا يمكن
التجدد والانصرام على انقطاع او اتصال بل يكون شيئا واحدا ما موجودا بالطبيعة دايما او معدوما
دايما وحاصله ان الارادة الجزئية لا تثبت للعقل فيلزم ان لا يتطرق التجدد والانصرام الى
الارادة الفلكية مطلقا فلا يستند اليها الحركة لا يستحيل استناد المتغير الى الثابت والامور الدائمة
المتشابهة الاحوال كما للعقول لا يجوز ان لا يثبت لها شيء من احوالها وكمالاتها بالفعل ثم
يثبت له بعد ذلك كما يكون ذلك في الامور التدريجية فلا يتصف بالتجدد في احوالها من جهة اولى
ايضا فلا يكون لها غرض بمعنى الحصول لا يجب ان يكون الا بين اشارة الى نفي التجدد
والتصرم عن الارادة الكلية وهذا اشارة الى سلب الارادة الجزئية عنه حتى يلزم سلب التجدد
عن الارادة مطلقا ولا يصح ان يقال شيء للعقل وهو مع حصوله طالب له بوجه ما كما
هو الامر في مباشرة التحريك في الفلك فان المراد الكلي حاصل من وجه وهو يستحصل من
وجه آخر كما قد ظهر بل كل كمالات العقل حاضرة ثابتة لا يشوبها القوة وليست جزئية متغيرة
والتخيلية ولعل ذكر الظنية تبعا ولا يتعلق به الغرض فان الظنون ليست ثابتة للفلك عندهم و

المحرك

والمحرك السماوي بخلاف ما ذكر فان التجدد والانصرام يتطرق الى ارادته لانه مريد لامور جزئية
متجددة منصرمة على الاتصال فيكون ارادته ايضا كذلك وحيث كان مريدا الامور جزئية متجددة
منصرمة على الاتصال الى على الدوام من غير انقطاع يلزمه جواز ان يقال كان دائما لم يزل له
شيء ومفقود ثم يحصل يلزمه ان يقال كان الشيء حاصلا له وهو مع حصوله طالب له من وجه آخر
لان الارادة المتصلة الدائمة لا يستغنى بها دون ذلك وقد يحصل لجسم الفلك مطلوبه بالحركة
يعني طلبا بالعرض ثم نقول اذا اهرب بحثه بالعرض وهذا ايضا مما ذكر في خواص العقل الصرف
فاذن لا يصح ان يكون العقل مباشر التحريك لما ثبت ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم
كنفوسنا بخلاف المباشر للتحريك فاذن بقي ان يكون مبدأ الارادة الكلية عقلا صرفا و
انه لا يرتبط بجسم الفلك فمبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس الفلك المباشر للتحريك الى آخر
ما ذكره هذا توجيه كلام الشيخ المحقق وليس فيه قطع يكون مباشر التحريك نفسا مفارقة
فلا يرد عليه شبهة المناقضة التي يرد على تفسير الشارح ولا ما يرد على تفسيره وقع فتوجيه كلام الشيخ
على وجه يطابق هذا التفسير ان يقال مبدأ الارادة الكلية المطلقة يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة بالمعنى الاعم فان كانت الذات العقلية التي هي مبدأ الارادة الكلية المطلقة
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة بالمعنى الاعم فان كانت الذات العقلية التي هي
مبدأ الارادة الكلية المطلقة مستكملة الجوهر التي هي عقل صرف مطلقا لم يتجه ان
لو كانت ارادة يعني تلك الارادة الكلية ما يشبه الغاية فلا يكون تلك الذات العقلية محركة
للسماء بل يكون هنا كما قر آخر وراء المفارق يكون محركا للسماء ومفهوم العبارة انه ان لم يكن

الذات العقلية التي هي مبدأ الارادة الكلية عقلية صرفة مطلقا بان يكون هناك مغاير هو غير صرف
يكون مبدأ الارادة الكلية لكن ان يكون ذلك المغاير محركا وانت تعلم ان المراد الى ما تقدم
يكون الذات العقلية التي هي مبدأ الارادة المذكورة عقلا صرفا ليس بما يتجدد ويتقدم الى
آخر ما ذكره الشيخ ولا يمكن ان يقال ان تحريكها تقرير البرهان على الوجه المستفاد من كتب الشيخ
انه لما ثبت ان تحريك السماء ارادي نقول ليس الداعي الى هذا التحريك القوة الشهوانية
على النحو الذي في الحيوانات وهي قوة تبعث على التحريك نحو الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة
طلبا للذة وليس الداعي اليه القوة الغضبية على النحو المذكور وهي قوة تبعث على تحريك
يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة لان الحركة نحو الشيء الذي هو ملذ
بالطبع هي من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والا لم يكن حركة مطلقا وهذا لا يجري في الفلك اذ لا يجري
فيه الا الحركة الوضعية وكل وضع يعرض في الفلك مشابه لوضع آخر يعرض الانتقال
اليه عن الاول ونحوه سبيل الكلام في القوة الغضبية وايضا التحريك الى اللذيذ والغلبة
على النحو الموجود في الحيوانات متناهية والتحريك الفلكي غير متناهية ولا يتوجه الاعتراض
بان اجزاء الفلك متشابهة لا محالة لانه اذا سلم ان الاجزاء متشابهة ولا يحصل في التحريك
الوضعي الا استبدال نسبة جزء ما الى جزء بنحو ما نسبة جزء آخر مشابه له فالاحوال الحاصلة
بسبب ذلك متشابهة ولا اعتراض بتجويز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب نسبات
غير متناهية لان التقييد بقوله على النحو الذي في الحيوانات يدفع ذلك ولا يلزم الاعتراض بعدم
احتمال آخر وهو ان يكون للفلك شهوات على نحو آخر لانه مندرج في نسبياته ويندفع بتقرير البرهان

ولا يلزم

ولا يلزم الاستدراك لان ابطال خصوص النحو المذكور يبطل بدليل خاص به وان لزم بطلانه ايضا
بالمقدمات النافية وبعدما ثبت ان تحريك السماء ليس لداع شهواني ولا غضبي نقول التحريك
الفلكي لا محالة لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه فيكون المطلوب محبوبا ودوام التحريك
ينشأ عن فرط المحبة والعشق وذلك المعشوق اما ان يكون شيئا يقصد بالحركة نيل ذاته
بان ينتهي الحركة اليه كما اذا كان المعشوق انسانا او وضعا او نحو ذلك او يكون شيئا يقصد بالحركة
نيل صفة كما اذا كان المعشوق يحصل الذات وكان المطلوب بالحركة ملاقاة او موازاة او
قرب منه او نحو ذلك او لا يقصد بالحركة شيء من الحالتين او لا يكون كذلك وعلى الاولين
يلزم وقوف الفلك اذا نال المعشوق في وقت ما او طلب المحال ابدا اذا لم ينله ابدا
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية فائضة من جوهر عاقل مجرد عن العوارض المادية
يستحيل ان يكون نحو شيء محال ابدا او غير متغير بغير تغير وفتور ولا يلزم الاعتراض بان هذا البيان
ينتقض بان لا يكون للفلك مرادا حاصلا لان حصول المراد وقتا ما يقتضي الانقطاع وعدم حصوله
دائما يقتضي طلب المحال ووجه عدم لزومه ان المطلوب حاصل دائما بالحركة وحصوله دائما
يكون بطبيعة الحركة المستحفظة باتصالها وعدم انقطاعها وهذا لا يجري في ما نحن فيه
النقض بان يقال يجوز ان يكون الحركة لنيل ذاته ويكون غير فيها الوصف غير قار وحال
الحركة لا ينتهي الى حركة اخرى ولا يجوز ان يكون نفس الحركة مقصودة لذاتها بذاتها لكن يجوز
ان يكون الحركة مقصودة بالعرض حيث يكون المعشوق ما لا ينال ذاته ويكون الحركة محصلة
للغرض ومن حيث كونها تشبها بالمعشوق فرق بين صورة الاصل والنقض نعم يجوز ان يكون الحركة

علة الحركة او في مستتبعا لها وسيذكر بطلان هذا الاحتمال ههنا وقول الشيخ في النجاة والمبدأ والمعاد
بل هي بعينه الحركة ليست لتستفيد كمالا وحيزا الا انقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي يسار
اليه وهي بالحقيقة انتساب نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن انتسابات التشخص
له فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي يطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه الحركة بنفس
المتحرك عنها بذاتها لانها نفس انتساب الاوضاع والاين على التعاقب مقصودة لنفسها
لا يترتب على هذه الحركة معنى آخر ينتهي اليه الحركة كما في سائر الحركات بل لا يترتب على
الحركة ههنا غاية الا غير اليا سوى نفسها اذ بها تحصل المط فانها منشأ انتزاع معنى
التشبه ان اعتبارها في مطلوبيته واما على الثالث فهو وهو ان يكون المعشوق شيئا لا يقصد
بالحركة نيل ذاته او حال فيه فاما ان يكون الحركة لاجل الامور التي هي علة المعلولية لها ام لا
والاول بط لما تحقق من ان الاشرف لا يفعل للاخس والمعلول لا يستكمل بالعلة بل قد يكون
العلة ههنا الا ان يتعاص علة من المبدأ الاشرف وهذا اليه بط ههنا لانه يلزم انقطاع
الحركة عند حصول الكمال على الاحتمال الاول وان كانت الحركة لاجل شيء يكون مناسبا للمعشوق
الاحتمال الثاني
للمعشوق في الغرض من الحركة ولا يتصور ههنا شيء ذو ح فاما ان يكون المعلق تشبهه مستمرا او
غير مستمر والاول بط بما يبطل به القسمان الاولان فثبت الثاني وسيجيء بقية الكلام في
تمام البرهان اما عن تصور حسي يعني تصور امر محسوس يقصد بالحركة وانتهاؤها
اليه فاندفع اعتراض الخ على قوله طلب المحسوس انما للجذب او الدفع بان الحصر ممنوع لجواز ان
يكون للموافقة او المشابهة او غير ذلك وباقي اعتراضات الخ في هذا المقام يندفع بما ذكرنا في تحرير

البرهان

البرهان وقوله والصادر عن التصور الحسي يعني التحريك الصادر عن التصور الحسي يكون الداعي
اليه اي التحريك المذكور وقوله لانها يختصان اي الداعي الشهواني والغضبي او الشهوة
والغضب او التحريك الشهواني والغضبي ولو كان الاول تقرفهم قال الخ لانه
بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه ينتقض بالتحريك للفلك مرادا اصلا
اذ لو كان له مرادا اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا ويلزم احد المحذورين على انا
نقول انا لا نجوز ان يكون المط ذات المعشوق او حالا منه اذا كان ذات المعشوق
او حالا له قارا دون الوضع فلم لا يجوز ان يكون المط معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب
الافراد او حالا من المعشوق كما ذكره في الشبه انتهى ويظهر جوابه مما ذكرنا في تقرير
البرهان قال الشيخ فلا ينال بكماله الا بالتعاقب اعلم ان الحركة الفلكية الوضعية امر
متصل واحد ليس فيه فرد من افراد الوضع بالفعل لما تقرر في العلم الطبيعي ان افراد المقولة
ليست بحاصلة في اثناء الحركة فالمحرك بالارادة ليس مقصوده من التحريك حصول شيء
من الاوضاع التي بالقوة الى الفعل ولا حصول طبيعة الوضع المستحفظ بالافراد المتعاقبة فيه
ولو قصد وضعا معينا او اوضاعا متعاقبة يلزم انتفاء الاتصال الحافظ للزمان وبعد هذه
المقدمة نقول حيث ثبت بما سبق من البرهان ان المقصود بالحركة الفلكية التشبه بمعشوق
موجود تشبها غير مستقر فلابد من بيان هذا التشبه وهو ان الفلك يدرك المجرد الكامل بالفعل
العاري عن معنى ما بالقوة بالكلية ويعشقه والعشق يميل المحب الى جهة قرب من المعشوق
فان كان جسمانيا اقتضى قربا مكانيا او محاذاة او موازاة او مماسة او نحو ذلك مثل اختلاط

يسبهم قلب المعشوق فيشبهه قلب العاشق كما في الاشخاص الانسانية او التشبه بالمعشوق في
الحركات والهيئات والصور البدنية وان كان عقلا مجردا اقتضى التشبه بنحو ما حيث
لا يوجد امر مناسب ههنا غيره والمعشوق في الفلك ليس امرا مرتبطا بالمادة كما سيجيء
بيانه فلا جرم كان المقصود من الحركة التشبه بالعقل في كونه بالفعل من جميع الجهات
والفلك ليس له بالقوة من جهة جوهره وكمه وكيفه وساير الاشياء الا في وضعه فلا محالة
انما يمكن التشبه من جهة الوضع وخروج ما بالقوة بالفعل من جهة الوضع ولا يمكن استيفاء
جميع الاوضاع لانها غير متناهية واستيفاء البعض والاقتصار عليه يفوت الغرض والامر
الممكن حصوله مما بالقوة ههنا ان يخرج من صرافة القوة الى الواسطة بينه وبين محوضة
الفعل كما في الحركة وهو الكمال الاول بالامر الممكن حصول التشبه باستمرار ما بالقوة
بحصول كماله الاول وذلك انما يحصل بطبيعة الحركة حيث لا يمكن غير ذلك واذا حصلت
طبيعة الحركة ثم انقطعت انعدمت الطبيعة ففات التشبه المط فلا جرم حصول المط انما
يكون باستحفاظ الطبيعة بالحركة المتصلة الدائمة وح يحصل التشبه دائما فصار المتجدد المنصرم كالحاصل
الثابت ومعنى قول الشيخ فلا يبال بكل بعض لا يبال ما بالقوة بما هو الان تعاقب باشخاص
من الحركة المتجددة المنصرمة نسبة المنقطع الى المنصرم بالدايم الثابت الوجود وقوله
وذلك اذا كان المتبدل بالعدد لسببي نوعه باقيا بالمتعاقب ليس معناه ان كل وضع شخصي
يزول ويحصل بدله وضع شخصي آخر والطبيعة محفوظة بما عرفت من عدم حصول شيء من
الاوضاع بالفعل في اثناء الحركة بل المراد ان كل قطعة فرضت من الحركة فانها لا بد

بل يزول

١٤٩

حين يزول ويحصل بدلها قطعة اخرى من الحركة والطبيعة محفوظة وانما كان صرح الشيخ في
التعليقات وقد سبق نقله بما قريب وقوله ويمكن كل عدد لعرض ما بالقوة يمكن له خروج
بالفعل فمعناه ان كل وضع من الاوضاع يعرض يمكن له خروج بمعنى دخوله في الحد الاوسط
بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وهو مرتبة الكمال الاول ثم يزول ويبقى نوعه في
المرتبة المذكورة اذ المراد ان كل حصة من الحركة كذلك وقوله فان الجزئيات الغير المتناهية
ناظر الى المعنى الذي قال الخ واما قوله ثم يزول ويبقى نوعه في المرتبة المذكورة
او المراد ان كل حصة من الحركة فلا يبال بكل الآن تعاقب بسببه المنقطع بالدايم فحصل التشبه فحصله
وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشيء الغير
المستقر الى حفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا يبال بكل ان اشارة الى ان المط ليس مشابهة
واحدة ولا عدد متناه بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات
الغير المتناهية لا يحصل الا بسبب محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير
متناهية وهذا كانه جواب سؤال وهو ان يق الغرض من الحركة لو كانت شيئا غير
مستقر فالمراد اما شخص الشيء او نوعه وايا ما كان يحصل بسبب وضع واحد وح يلزم وقوف
الفلك فاجاب بان المراد التشبه بكماله الشيء بوجوه غير متناهية ولا تكون الا عن تعاقب
مستمر فحاصل الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المط
مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية والاولان باطلان
والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين

ان يكون المط هو المتشابهة الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية
ثم قال بعد تحليل كلام وتحقيقه ومبدأ ذلك في احوال الوضع الى سبب ذلك ان الشبه الغير
المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التي هي
بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع
واذا حصل وضع آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه
بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهة الفيض من معشوقه فهناك
اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات
في الحد والكمالات والحركات والاوضاع كالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها ففي
النفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك التشبه انتهى وفيه نظر لان المط اذا كان هو المشابهة
الغير المتناهية يلزم ان لا يحصل المط ابدا فرجع ما فر منه ثم ظاهر قوله الفلك يتحرك و
يستخرج بواسطة تلك الحركة والاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل حصول الاوضاع بالفعل
وقد عرفت بطلانه وظاهر قوله ويحصل له بواسطة كل وضع شبه ان هناك شبه حاصل وراء الحركة
والحق ان ههنا ليس معنى آخر سوى الحركة وحصول الشبه بنفس الحركة وليس ههنا شبه بعد شبه ولا مشابهة
غير متناهية بل الشبه المطلق باعتبار الانتقال من الامور بالقوة حاصل بنفس الحركة ويستديم
بدوامه ثم قوله ويقبل بواسطة تلك المشابهة الفيض من معشوقه يدل على ان الحاصل بسبب
المشابهة معنى آخر هو المط بان يكون الفيض الفائض من المعشوق علما ومعرفة ونحو ذلك لم يجد في

كلامهم سوى ان المط

كلامهم سوى انهم ذكروا ان المط من الحركة التشبه الحاصل بنفس الحركة الا شبه من ادراك المعشوق
ولا ف دون كثير من ذلك مطلوبا عقليا وقوله فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة
الاوضاع الاوضاع محل نظر اذ ليس ههنا سوى الحركة التي الاوضاع فيها بالقوة وقد عرفت
ما في قوله ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات الخ ومبدأ ذلك في
احوال الوضع التي هي هيئات فائضة لعل المراد ان مبدأ ترشح الجزئيات في احوال الوضع
فان الفلك يتحرك حركة وضعية ويحصل من حوانه وضع كل فلك وضع اوضاع الافلاك
الالهي هيئات واشكال فائضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في احوال الوضع وما يتعلق
به فيخرج الى الفعل بحسب الامكان بعض التقرب الى الفعلية الصرفة بحسب التعاقب التدريجي
وفي تقرير هذا الكلام تقريره ان الشبه لو كان واحدا كان الشبه يعني ما به يحصل
الشبه وهو نفس الحركة واحدا لكن الثاني باطل فكذا المقدم فالمراد بالشبه منشأ انتزاع
الامر الانتزاعي الاعتباري وهو نفس الحركة اذ قد عرفت مما ذكرناه ان الحاصل بالشبه
نفس الحركة وليس غيرها الا امرا اعتباريا ينتزع منها فرجع قال الشرطية الى ان الشبه لو كان
واحدا لكانت الحركة الفلكية واحدة وبيان الملازمة ان الاختلاف اما ان يكون مستندا الى جسم
الفلك او الى نفسه لا سبيل الى الاول اذ على ذلك التقدير لا يخ اما ان يكون الاختلاف مستندا
الى الصورة الجسمية المشتركة او الهيولى اما بان يكون احدهما او المجموع مقتضية لنفس الحركة
الى جهة معينة او مقتضية لوضع معين بالذات وللحركة بالعرض حيث انها طريق الى الغرض
واما ان يكون مستندا الى الطبيعة الخاصة لا وجه للاول لان نسبة الاوضاع المتشابهة الى الصورة

الجسمية والهيولى متشابهة فلا يصلح استناد الحركة الى جزء الى احد الامور المذكورة فلان الجسم بما هو جسم
وما يجري مجراه لا يقتضي نفس الحركة بالذات كما مر سابقا ولا بالوضع بها ثابت ولا نسبته الى الاوضاع
وما ذكرناه هو المراد بقوله لان الجسم بما هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا
ولا وجه لغيره وهو المشار اليه بقوله وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه
بالقسر ولا جهة معينة اي الحركة اليها فان اجزاء الفلك متشابهة فاذا فرض جزء منه على نسبة ما
الى الاشياء الخارجة عن الفلك فاسند اليه لجزء آخر من اجزاء المتشابهة جائز النسبة
الى الطبيعة الفلكية وكذا نسب الاجزاء واوضاعها متشابهة فاذا فرض لجزء النسبة بعد نسبة
امكن انعكاس النسبة بالنسبة الى الطبيعة الفلكية فاذا فرض حركة ما يسر فيه جاز بالنسبة الى الطبيعة
الفلكية عكسها اولى فثبت ان الاختلاف مستند الى نفس الفلك ونفسها لا يجوز ان
يكون بطبعها وذاتها مريدة لحركة الى تلك الجهة بالذات او مريدة لوضع معين بالذات
والحركة اليه بالعرض الا ان يكون العرض مختصا بتلك الآن ما ذكره الشارح وما لا يخفى
توجيه المقام لو اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف النهايات واختلاف النهايات
يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل
اعني جرم الفلك او الى علة اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف
الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها وحيث الجسمية امر مشترك لانها مشتركة
والمشترك لا يكون علة للاختلاف او الى طبيعتها وهو ايضا ممتنع لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان
يكون في كل جهة وعلى كل حد يوضع من السرعة والبطوء وذلك يقتضي تشابه احوالها فهذا ان كان

لهيولاتها

لهيولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس
وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض
وهي التشبهات اما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي
العقول فيكون اختلاف الحركات مستلزما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فاللازم مثله
قال به احد الشيخ الرئيس المحقق لعين المط وهو كثرة المتشبه به قال المدقق الشريف وغيره
الحق في دليل ابطال نقيض المط وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في
جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابهت
الحركات في الجهة والسرعة والبطوء وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان التشبه لو كان واحدا
لتشابهت الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم فلا شك ان في هذا التقرير زيادة
تنقيح لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقرير كبرى في القياس
لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة الى آخره بيان
لامان الصغرى وان كان هو الظ ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب
وفي الظ ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان انتهى والوجه في تفسير كلام
الشارح ما ذكرنا ولا بد وعليه شيء مما ذكره كما يظهر بالتأمل ثم قال ايضا وفي هذا الدليل بحث
بالنظر بنظر في وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اراد به
الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الحاصلة من هيولاها وان اراد به الاحتمال
الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المط فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف

الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية فنقول لا نم وانما يلزم
لو كان الحركة مستندة اليها وهو مم فان من الجائز ان يكون وجود الحركة والنفس بالارادة
ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ايقاع
الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن ثقيل يمنعه الصعود انتهى
وفيه نظر لان الفلك المتحرك الى جهة شرقية مثلا اذا فرض تعين جزء على منطقته وجزء آخر
على قطبه فالاول متحرك بالحركة السريعة والآخر ساكن ولو فرض على منطقته جزءان
احدهما اسبق الى جهة الحركة من الآخر فلا شك ان الحركة الخاصة القائمة بالمجموع مقتضية
لذلك لكن يمكن نظرا الى الطبيعة الخاصة والهيولى ان يكون الحركة القائمة بالمجموع على وجه
لو عين الجزءان بها حسابه العكس الامر فلا اختصاص للطبيعة والهيولى بالحركة على الوجه
المناسب بين الوجهين وليس الكلام ههنا مبنيا على ما سيذكره الشارح في آخر الفصل وسيجيء
توجيه كلامه هناك وقوله انا نتحرك بالارادة وكوننا على سطح الارض ليس بالارادة محل
نظر لان المسافة مما لها مدخل في تعين الحركة والارادة متعلقة بالحركة الخاصة الواقعة
في المسافة المعينة وقال بعض الناظرين بعد نقل كلام الشيخ اقول الجواب عنه ان اجزاء
الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنا وبعضها يتعين لكونه منطقة ومتحركة بحركة سريعة
وما هو اقرب الى المنطقة يكون متحركا بحركة سريعة بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه
الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك وهيولاه لان طبيعة الجميع وهيولاه طبيعته
واحد فلا بد من استنادها الى الاعراض والنسب التي يعقوبه انتهى وقد اجرى الكلام في اختلافات

الاجزا

اجزاء الفلك واحدة بالسكون والحركة والسرعة والبطوء بان سكونها او حركتها لا بد ان
يكون لتشبه معشوق لاتحاد الهيولى والطبيعة وليس ذلك مقصود القوم فانهم استدلوا
باختلاف حركات الافلاك وما ذكره سخيف جدا لان الحركة كل جزء وسكون بعض
الاجزاء تابع لحركة المجموع والحركة الواحدة القائمة بالمجموع مقتضاها ان كل جزء يفرض
في الفلك يكون على الحالة المذكورة من الحركة والسكون ولا يحتاج كل جزء الى شوق
خاص ولو صح ما ذكره يلزم ان يكون لكل جزء يفرض نفس يتعلق به وبازاء كل جزء عقل
يتشوق به ويلزم ان يكون عدد النفوس والعقول غير متناه بحسب قبول الانقسام لا الى نهاية
ولم يقل بشيء من ذلك احد ثم قال بعض الناظرين نعم يمكن ان يقال الموجود ليس الا متحركا
واحدا هو جرم الفلك وحركته واحدة قائمة وكثرة المتحركات واختلاف احوالها من
السكون والحركة والسرعة والبطوء انما هو بحسب الفرض والاعتبار وغاية الامر انه
اعتبار يتحقق في نفس الامر بناء على ان له منشأ انتزاع في الخارج ولما كان وجود تلك
الاجزاء بالفعل انما هو بحسب الفرض فكذلك تلك الاحوال ولما كان وجود الاجزاء مستندا
الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهيولى فكذا اختلاف احوالها قال ويمكن
ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند الى التشخصات الوهمية لتلك الاجزاء بل يمكن ان يقال
بتميزها وتعينها الوهمي بنفس تلك الاحوال انتهى واشتهر بان الاجزاء الوهمية لها حصول
خارجي بعد تعيين الوهم ولها احوال خاصة على ما حققنا في المباحث الطبيعية فان كان
قصده نفي وجود تلك الاجزاء حقيقة لم يستقم ثم قوله اختلاف تلك الاحوال مستند الى التشخصات

الوهمية لتلك الاجزاء محل نظر وكذا قوله لعل تميزها وتعينها الوهمي بنفسها لكن الاحوال كالاخف
على المنفصل برتم لا يختص فان التعب بعد الكلام المنقول عنه سابقا سلمناه لكن لا نسلم ان اختلاف
تحريكات النفس بواسطة الاعراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس في
القوة والضعف او في ساير الاحوال وافاد بعض الناظرين لو كان بسبب اختلاف النفوس
في القوة والضعف لزم تشابه الحركات وعدم اختلافها الا في القوة والضعف
في الشدة على ما مر في الشرح حيث قال والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في
الجهات والاقطار وان اوجب قصورا انما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه انتهى لا يخفى انه
والشيخ ابطل ذلك انما بناء على ان الاختلافات ليس من جهة القابل كما قررنا على
الا من جهة التشبه فيكون الاختلاف من جهة المتشبه به ويلزم ذلك تشابه الحركات والشيخ لم
لابطال كون المتشبه به النفس صريحا في هذا الكتاب وقد تعرض له في غير هذا الكتاب لكن
يظهر بهنا ما قرر من المقدمات بالتامل وذلك لانه قد ثبت ان علة التحريك التشبه المعنوي
ويظهر بالتامل انه لا يتصور بهنا تشبه الا باعتبار الاسترسال الى الفعلية التامة في جميع
في العقل وهو لا فعلية تامة في النفس فان كانت النفس الاولى متشبهة بالعقل في الفعلية بالتحريك
والباقية متشبهات بها يلزم كون تشبهها باعتبار التحريك والحركة اذ ليس هناك الفعلية التامة
ولا جهة اخرى يصلح لجهة التشبه فيلزم تشابه الحركات والعقول المختلفة المقتضية لاختلاف
الحركات ليس امتنعا اذ لا يمكن ما يحمل ان التشبه لكل عقل بحسب معنى غير العقلية حتى يجري في
النفس بل الوجه في الجميع باعتبار العقلية لكن الاولى لكل عقل التشبه به بعينه في الحركة لعلة الاكمل في

التفصيل

١٤٤

على التفصيل في نفسها على ما قررتم بذكر سابقا حدث الطبيعي جريا لكن جعلها من ذكر ما ذكره
في الطريق كما قرر بانه يقتضي كون الحركة الطبيعية منوطة بان يكون جسم الفلك
اذا فرض خلوه عن النفس المحركة له لا يخلو اما ان يكون متحركا بالحركة الى ضد ام لا والثاني
باطل فان فرض ان هيولاه غير قابلة الا للحركة الخاصة وعلى الاول اما ان يكون المحركة النفس
الهيولى او الصورة الجسمية المشتركة او الصورة الخاصة والاول كهو بالثاني فان علا
والثاني باطل للاشتراك فثبت الثالث ويلزم كون الحركة طبيعية وذلك لان كل قصد
يكون من اجل المقصد يعني اذا قصد المحرك بحركة وصولا الى شيء آخر حاصل بالحركة يلزم
ان يكون اكمل من الحركة لان الغاية اكمل وجودا من ذي الغاية مع ان المعلول اخس من
العلة فلا يصح ان يكون الغرض من الحركة حصول معلولها وهذا انما يكون في القصد العقلي
كما في الفلك وقد يقع ان يقصد بالحركة معلولها في الظنون الكاذبة وقد يقصد بالحركة

امرا غير الحركة على ان يكون ذلك حاصلا بنفس الحركة بل غير امر اشرف منها والحاصل
من الحركة الهيئة في الاستعداد لانه اذا كان المقصد حصول الكمال للنفس الفلكي من مبدأ
اشرف يلزم انقطاع الحركة عند حصوله ولا يلزم عدم حصول شيء بالقصد الا على
المختار ولا حاجة الى الكلمات الضعيفة التي اوردها بعض الناظرين بهنا فان قلت يعقل بعيد لالهام
قد عرفت بما نقلنا سابقا في البرهان على ان مقصد محرك الفلك عن التحريك ما هو التشبه بالجوهر
المفارق انه من جملة مقدمات هذا البرهان ان الحركة الفلكية لا يكون لاجل الامور السافلة
المعلولة لها فيه وان تلك المقدمة ينتظم البرهان والشيخ وان لم يستعمل هذه المقدمة في هذا الكتاب في

والحاصل

البرهان صريحا الكفاية بالمطهور به بعد ان مل لكن ذكره في غير هذا الكتاب في البرهان وهي مقصودة
هنا في البرهان ايضا ومن نقول الشيخ رد عليهم بوجهين احدهما انه اذا جوز عند العقل
ان يكون اختلاف الحركات لاجل الامور التي هي المعلولة حقيقة كان فعل العالي لاجل
الغرض المتعلق بالمعلول حقيقة لا ظنا مجوزا عند العقل واذا جوز هذا لم يحكم العقل
باستحالة ذلك في اصل الحركة دون اختلافها ومع هذا لا يتم البرهان على كون الحركة الفلكية
لاجل التشبه بالمفارق اذ لقائل ان يقول لعل الغرض المتعلق بذات الفلك حاصل في
حالتي الحركة والسكون والحركة لاجل نفع السافل لا للتشبه فلا يتم المطلوب ولم البحث
هو النقض المتعارف ولا المعارضة اثانيهما ابطال هذا الاحتمال الذي ذكروه باقامة الدليل
على ان العالي لا يمكن ان يقصد فعلا لاجل السافل المعلول والحق في هذا المقام قد عدل عن
الصواب في تقرير النقض ثم الاعتراض لا يرد على حمل الغرض كما لا يخفى على المتدبر وبما ذكرنا
يندفع اعتراض الامام ويظهر توجيه كلام الشيخ المحقق في حديث الحركة وكلام بعض
الناظرين في هذا المقام قريب مما ذكرنا وفيما ذكرناه كفاية ولا حاجة الى تطويل النقل
فقد يكون فرض لا نهاية في الانتقاص كل مقدار وان كان صغيرا جدا فهو قابل للقسمة
بلا نهاية فلعل المراد من الانتقاص في القسمة العددية فيه انتقاص في وجوه القسمة وعبارته فان
الشيخ ربما كان ازيد فوجوه القسمة فيه ينقص الاعتبارات الاخر تكثير تلك الاقسام المعتبرة في
القسم الاول لتكثير الفعل المنسوب الى القوى واحدا بالنوع مثل قطع مسافة محدودة
على ضرام محدود او تحرك واحد مثل سهم وحجر في مقدار معين من الهواء المعلوم ومع

فعل

فكل قوة تكثير عملها اقل يكون قوة من الاخرى لكن الكثرة ليست باعتبار العدد من حيث انه
فقد بل باعتبار ان مثل هذه القوة فعلها في هذا الزمان اكثر من فعل الاقوى في هذا
الزمان والمعتبر في القسم الثاني ان يكون كثير العمل من المحرك الواحد في المسافة التي هي
كالاجزاء بحسب فعله في زمان اكثر ولحسب فعله اجمل في زمان اقل مثل رام رمى السهم في
الهواء فيحرك ساعتين ثم سقط والرامي الاخر ساعة فساعة الاول ضعف ساعة
الثاني ولا شك ان المسافة تتكثر في الاول اكثر من الضعف لكن لم يعتبر في هذا القسم اعداد
المسافة واختلافها الا ان الاختلاف لازم للمعروض وبما ذكرنا اندفع اعتراض الامام بانا
لو فرضنا حركة قوة بانه ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى بانتي ذراع في عشر ساعات
لزم على ما ذكر ان القوة الاولى يكون اقوى وليس كذلك والزم بعض الناظرين كون القوة
الاولى اقوى فقال ان اراد بكون القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم كونها
اقوى منها في الشدة فغير لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى في المدة
فانتفاء اللازم غير مسلم اذ لا معنى له الا ان يكون زمان حركة القوة الاولى اكثر
من زمان الثانية فهذا مما لا شك فيه وهذا عندي غير وجيه وقال الشيخ في التقسيم الثلاثي
لست بكمية وما هي ولا نهاية لحسب كمية اثارها اما الانفصال وهي عدد اثارها واما
الاتصالية وهي اما ما هي ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدد
ومما هي ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض الا نهاية
فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهذا انما في جانب الازدياد فهو

بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة انتهى وفيه نظر لانه ان اعتبر في
الوسعين اتحاد العمل يلزم ان يكون قوة واحدة قوية وضعيفة بالنسبة الى الجزء وان لم يعتبر
يتوجه عليها اورده على الشيخ ثم قال المحق ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة
لان الحركة فيها اما ان يقع في آن وهو مح لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في
زمان فيكون الحركة في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في
الشدة هف ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب
العدد والمدة اما مثال المتناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة ايضا
لان الحركة واحدة والعقل واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير
متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة لان الفلك ادوار غير متناهية وكل دورة حركة فحركة
الفلك يشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما
في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة
هذا المدرة متناهية انتهى وفيه نظر لان كل مقدار اذا كان بحيث يفرض فيه مقدار ثم
مقدار آخر مثله او ازيد منه من غير تداخل ثم مقدار آخر كذلك الى ما لا يتناهى واذا فرض
كذلك مرة بعد اخرى لا الى نهاية ولم يعتبر كان غير متناه وحركة الفلك على النحو الاخير
فتكون غير متناهية بهذا الاعتبار وحركة المدرة على النحو الاول فتكون متناهية وقال
بعض الناظرين الجواب ان المراد الانقسام بحسب الفرض الى اجزاء تكون مجموعها
غير متناه بحسب المقدار وهذا بخلاف المدرة وتوضيحه ان المراد بعدم تناهي حركة الفلك بحسب

غير متناه

العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتناهية كالدورات غير متناهية والمقادير المتناهية
اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه وهذا بخلاف حركة
المدرة لان انقسامها الى الاجزاء الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من
المقادير الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لا يلزم ان يكون غير متناه
على ما ذكره الامام في شرحه وقد فصله بعض المحققين انتهى وفي ظاهر كلامه اختلال ويمكن
تاويله بما ذكرنا والحركات التي يعقل حدود الغرض بيان ان الحركة الى فوق لا تتصل
بحركة مستقيمة لانها اما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لما ذكرنا من تناهي الابعاد او يرجع
وينعطف ويلزم تخلل السكون بين الحركتين وهو ينافي الاتصال وما ذكره الشيخ تطويل لا حاجة اليه والحجة المشهورة قال الشيخ في تقريره ان الحركات المختلفة
لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود اما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول
آني فانه لو وقع في الزمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول ام لا فان لم يحصل
لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في
نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما
يحصلان في آن فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو مح والا
لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا
فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو مح فانه لو اجتمع آنان لحصل منهما امتداد والامتداد
الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي وان تخلل منهما زمان كان السكون

فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد والنقطة التي وصل
اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة انتهى وفيه نظر لان مجته على ان الوصول
ان صفيه منتقضه بالمفارقة لانا نقول على سياق ما قال الى وقعت المفارقة في زمان فيح نصفه
اما ان يحصل المفارقة ام لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان المفارقة وان حصلت
لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه وحله ان للمفارقة ليس اول زمان يحصل فيه
بل انما يحصل المفارقة في زمان بحيث كل زمان او آن يفرض فيه فالمفارقة حاصلة
في هذا الكلام ينسحب ههنا واعترض بعض الناظرين على قوله فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه
زمان الوصول بان من قال بان الوصول زماني كان تحققه عنده موقوفا على
على مرور الزمان ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذورا عنده ثم قال فالصواب
ان يقال لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان انيا بالضرورة انتهى وفيه
نظر لان الزماني على قسمين احدهما ان لا يكون حصوله الا بالزمان لكن كل آن يفرض
التوسطيه فيه فالشيء حاصل فيه كالمفارقة والحركة التوسطية وامثالها وثانيهما ان يكون منطبقا
على الزمان بحيث يكون كل جزء يفرض منه منطبقا على جزء من الزمان وظاهر بديهة
ان الوصول ليس من قبيل الثاني فهو بحيث لا يكون في تحققه في نصف ذلك الزمان لم يكن
منفيا وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة
قال الحكم انما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل
وبها يلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبنا كرة

دولا

على دولاب قائم وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود والكرة بحيث تماسه
لذلك السطح ثم يصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون لكن المسافة اذا حصلت
فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسفل وبعضها اعلى او كان اجزاء مقصودة على التماس لزم
الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون واورد الامام النقض عليه
بكل كوكب بنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير على الاوج او
في حضيض التدوير وحضيض حامله ولوصول الكواكب الى الاوج والحضيض وما بينهما
النقطة الى عند الى وهذه النقض ايضا مردود انتهى واعلم ان الشيخ ذكر في جواب الحجة الدولابية
ههنا واما الحجة الدولابية فقد قيل عليها ان للكرة الطبيعية لا نقطة حقيقية لها وانها تماس
بسطح وهذا لا يجدي في الجواب الاصوب انه حيث يكون كرة حقيقية فلا يكون الا عالما بكرة
اذا محيط لها كافي السموات ولا يكون فيها بما هذا العمل وحيث لا يمكن هذا العمل فلا يكون
كرة حقيقية ولو كانت فربما استحال ان يماس دفعة ويزول وجب ان يقف دفعة بالاستحالة
ذلك ومع ذلك لا يخلو اما ان يكون هناك بين الكرة والصفحة خلاء او لا يكون ويستحيل
خلاء ان يكون بين الكرة والصفحة خلاء فيجب ان يكون بينهما ملاء فان كان بينهما ملاء كان لذلك سطح
ذلك الملاء الملاقي ملاقي الصفحة وهو بسيط سطح وسطح آخر ملاقي وبعد الكرة
ولم يجز ان يكون في وجهه نقطة غير بعيد جسم آخر فان النقطة بتعين لاجل الوضع
منتهى فضلا عن ان يكون من ذلك البسيط واذا كان كذلك لم يقع مماسة بين الكرة
وبين الصفحة بالنقطة وقد فرضت مماسة وذلك مع ان هذا تعليق لاحكام طبيعية

بالاوهام رياضية وهو غير صحيح فان ذلك مع علمه انه خروج عن الصناعة فليس يلزم منه المراد
ما بيناه الا ان يوجب اتصال الحركتين المذكورتين في الاوهام ولكن لا يمنع اتصال
الحركتين المذكورتين في الوهم انما يمنع ذلك في الامور الطبيعية الخارجة عن الاوهام
انتهى وقال في النقض بالمسافة هكذا ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعني المسافة قد عرض
فيه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه ابيض اذا كان الاجزاء مفقودة على
التماس كان هناك حدود بالفعل لكنه ليس يبعد ان يقال انه اذا عرض ذلك وجب
ان يقع عند الفصول بالفعل وقفات وتكثير الحركات ابتداءها لو لم يكن وظن ان بعضهم
قال اما المقطوع فكذلك واما ما يكثر النهايات فيه بالعرض كما بين السواد والبياض فان الحركة
لا يكثر بالقياس الى تلك الكيفيات وهو بالقياس الى ذلك متصل كانه لا بياض فيه
ولا سواد وهذا ليس بشيء فانه لو لم يكن المانع الذي اورده امرا بالقياس الى شيء
بل كان لوجوده امرا بالفعل يوصل اليه وينفصل عنه ههنا ذلك الحكم بوجوده لذلك فيه
فصل حد بالفعل بين السواد والبياض وسلم انه اذا لم يكن غير ذلك لم يكن حد بالفعل في
الاطراف المسافة اما على الاطلاق وهو ظاهر واما من حيث هو مسافة فهو ان
وغيره اذ هو ايضا من حيث يتعين عليه المتحرك ولا يلزم منه الطرف المسافة من حيث
هو هو انتهى وكلام الشيخ غير دال على انه الزم ان المتحرك يقف عند الحدود المذكورة
بل لما اورد هذا النقض المذكور على الدليل المشهور ذكر الشيخ انه لا يبعد ان يلتزم القائل
القائل بالوقف والسكون في مقام المنع لا ان ذلك امر صحيح ثم اعلم بتصور الحكم ان الشيخ

بالمسافة

نقض

نقض بالحدود المفروضة اي الحدود المعينة بالوهم او الفرض لا الحدود المعينة بالفعل
ان يلتزم الوقف فيها كما ذكره الشيخ واما التزام ذلك في الحدود المفروضة فلا وجه
له اذ لا يصح ان يقال المتحرك اذا تحرك في مسافة غير معينة الحدود ولم يكن في اثناء
الحركة وقفة فاذا اعتبر حدا بالوهم يحصل له الوقفة فيه فيتكثر سكونه الخارجي تابعا
لاوهام الوهم فخ عرض انه ليس متعلقا بكون الاختلاف بالاعراض اصلا بالفعل
ام لا وعلى ما ذكرنا يندفع كلام بعض الناظرين حيث قال على قوله وبما يلزم السكنات
في مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ النقض به وفيه بحث لان كون الحدود بالفعل
في الصورتين مبني على ان اختلاف الاعراض الغير القارة كما في البعض الاول بناء على
ان التماس من الاعراض الغير القارة كما في النقض الثاني يوجب الانقسام والامتياز
في الخارج وقد عرفت في اول الطبيعيات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه انه لو صح ذلك لكان
جاريا في حدود المسافة على ما ذكره الشارح في النقض لان التماس في كل آن مما لا
فينقسم المسافة كما في الصورة الاولى وكذا يجري في النقوض المنقولة عن الامام والنوقه
محكم بحث ووجه الاندفاع ان غرضه ان كان ان كلام الشيخ مبني على ان الاختلاف
بالاعراض يوجب الانقسام والامتياز فصحيح لكن لا فساد في ذلك بل هذا مذهب الشيخ
وهو الصحيح كما ذكرنا في الطبيعيات وان كان غرضه ان كلام الشيخ مبني على ذلك فهو ممنوع
اذ لم يتعلق غرضه في هذا المقام بهذا كما ذكرناه ثم جعل التماس مطلقا من الاعراض الغير
القارة محل تامل ثم قوله لو صح ذلك لكان جاريا في حدود المسافة على ما ذكره الشارح

الناظرين

محل بحث لانه ان اراد ان المتحرك اذا تحرك في المسافة فهو في كل آن في حد فينقسم المسافة
انقسامات غير متناهية بحسب الحدود الغير المتناهية فيه فذلك ممنوع اذ ليس فيها آن معين
ولا حد معين فغايته الغلط من احدها بالقوة مكان ما بالفعل ثم قوله على ما ذكره الشيخ
محل بحث لان الشيخ لم يورد النقض في الحدود التي بالقوة مطلقا بل في الحدود المفروضة
باحد الوجهين المذكورين فهو م والشيخ قايل به كما ذكرنا وقد ذكرنا وجه التخصيص في
النقض بالحدود المتعينة بالاعراض والحدود المتعينة بالفرض وليس فيه تحكم ثم قال
بعض الناظرين ثم اقول التزام السكون في صورة النقض على ما نقله من الشيخ
مكابرة صريحة وكيف يصح لعاقل ان ينكر كما يتحرك على سطح ويحكم كان كلما يعين
ويكون ذلك حركة واحدة متصلة ولا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذا صح نقضه فيحتج
اذا تحرك فيه يلزم تخلل السكون انتهى ولا يخفى عليك مما نقلنا لم يلزم ذلك فيه
ثم اقام الحجة على ذلك الوجه في ثبوت الحجة المبنية على الميل لزيق الميل السبب للوصول
الى الحد الذي يصل اليه المتحرك والخروج عن الحد الذي يفارقه والوصول الى الحد
والخروج من حد آخر في ذلك الآن وان كان الوهم يسبق الى العكس فغير آن
الوصول الى كل حد يحصل امور غير الوصول اليه والخروج عن غيره وهو انه ما كان
في تلك الحدود وازالته وسبب الكل ليس الا الميل وان لم يسم باعتبار الاتصال مثلا فهو
موجود في ذلك الآن لوجوب كون العلة مع المعلول اما بعده ما جاوز ذلك الحد
فليس في ذلك الآن بل في زمان آخر بعده فالميل موجود في آن الوصول الى الحد الغاية والميل

الموصو

المراد الميل عن المنتصب لمعاوقة
في آن وذلك مم

٢٤٩

الموجود في ذلك الزمان هو الميل الى ذلك الحد والحركة عنه وليس الميل مقتضيا للحركة
مطلقا ولا موجبا لها ولا لمعاودة الميل ومن مطلقا بل مقتض للحركة بشرط عدم الوصول
الى غاية القوة المحركة في الميل الطبيعي ولا موجب لها بالشرط المذكور مع انتهائه
الى حد في القوة تقوى على ازالة المقاوم في المسافة والميل في القسري موجب للحركة بشرط
ان يكون في القوة ما يقوى على ازالة المعاوق في الطريق فاذن ثبت ان
الميل موجود في آن الوصول الى الغاية ثم اذا تحرك الجسم الى جهة اخرى
فلا يخلو اما بانعدام الميل الاول ووجود ميل آخر طبيعي او قسري الى تلك الجهة فاما ان يحصل وجود
وجود ذلك الميل دفعة في آن او في زمان وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون وجوده
في آن الوصول او في آن آخر متلو له وسابق له او في آن آخر بينه وبين الآن الاول
زمان لا سبيل الى الاول لامتناع اجتماع الميلين المتضادين في آن واحد لان الميل
كيفية يقتضي امالة محله الى جهة من الجهات وان لم يتحرك بالفعل الى مانع ولا يمكن
ان يجتمع مع الامالة المذكورة الامالة الى جهة اخرى ولا سبيل الى الثاني لاستحالة تتالي
الآنات فتعين الثالث ولزم السكون في الزمان المتوسط بين الآنين لا وعلى الثاني
كان له وجود تدريجي كحصول الحركة اذ ذاك بعد حركة وليس تلك الحركة حركة اينية او وضعية
او كيفية في غير الميل بل الذي يحصل ان يكون حركة كيفية في الميل وكل حركة كيفية يحتاج
الى مبدأ معين منه تبتدئ وغاية تنتهي اليها بالاشتداد والتضعف من المبدأ الى الغاية
فلا يخلو اما ان يكون مبدأ تلك الحركة من الميل الاول الزايل او من قبل الميل الثاني

والاقول فيحط لان الميل الاول لا ينتهي بالاشتداد والتضعف الى الميل فان الميل الى جهة لا يصير
بالاشتداد والتضعف الى حد الميل الى جهة اخرى وليس من قبيل الانتقال من حد من الحرارة
او البرودة الى حد اخر او انتقال الطعوم والالوان بعضها الى بعض فيثبت الثاني
وح لا يخلو اما ان يكون حدوث ذلك المبدأ في آن او في زمان والاول يستلزم
المطلوب لتوسط السكون والثاني يوجب الشك او الرجوع الى الاول وهو المط ونحن
نقول بعد اثبات وجود الميل في آن الوصول واثبات الحاجة الى الميل الثاني
بالتقرير السابق لا يخلو اما ان يكون وجود الميل الثاني دفعة او في زمان وعلى
الاول يلزم المط كما مر وعلى الثاني يكون وجوده كوجود الحركة تدريجيا فلا يخلو اما ان يكون
بالانتقال من الميل الاول الى الثاني بطريق الحركة بالاشتداد او التضعف ام يكون
بوجود الحركة مستانفة بالميل الاول وعلى الاول كان تلك الحرارة الواحدة المتصلة
قسمان تنقسم منه يوجب الحركة الى الحد والثاني يوجب الحركة عنه ولابد من فاصل
بين القسمين فلا يخلو اما ان يحصل الوصول الى حد مفروض الى حد والقسم الثاني في
الآن الفاصل ام لا والثاني يستلزم بقاء شيء من الحركة اليها فلا يكون الآن الفاصل
فثبت الاول وذلك الآن لا يمكن ان يكون هو آن الوصول الى حد الغاية للزوم اجتماع
الضدين بل هو آن اخر بينهما زمان السكون وعلى الثاني كان تلك الحركة الكيفية
مبدأ ومنتهى وحصول المبدأ اما ان يكون في آن او في زمان الى اخر ما مر تقريره في
الحجة السابقة وانما عرفت هذا المكتفى ان شرع منها تقريرا صحيحا لما ذكره الشيخ و

قال

150

وقال المحقق في تقريره ان الحركة الوصلية الى حد انما يصدر عن علة موجودة وتلك العلة
لها اعتباران احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر وتسمى بهذا
الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والمبدأ الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها
موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه وهي المعنى المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير المقرب
وبهذا الاعتبار لا تسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في
آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد
فلابد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين
المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في
آن واحد وانه يح وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مزيلا عن
ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه
فيكون زايل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل فلا حركة انتهى وفي قوله
فيكون زايل الوصول نظر لان الميل مقتض غير موجب له الا بشرط عدم المانع فلا يلزم
كونه زايل الوصول ثم قال المحقق النظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله
الحركة الموصلة انما يصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف يصير مصدرا
للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتباران
تخلص عن الاشكال انتهى وفيه مساهلة لان المساهلة التي ادعاها ليست في قوله الحركة الموصلة
الى حد انما يصدر عن علة موجودة ثم قال وثانيها انه يكفي في الاستدلال الى نفي وصول الجسم

بحركة الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة
وجود المسبب بدون السبب والقول بانه اعتبار من نسبتي باحدهما مند ولا يسمى بالاول مستدرك
لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سوال وهو ان الميل انما ينبعث
عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال
الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر
اذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو ينعدم في حال الوصول
من حيث الازالة موجود من حيث الايصال انتهى ولا يخفى ان المستفاد من كلام الشيخ المحقق
الكيفية المعلومة انما يسمى ميلا من حيث كونها مزيلة للمتحرك عن حد مقربة لها الى حد آخر ويفهم من
كلام المحشي في توجيه كلام ان الشيء انما يسمى ميلا من حيث كونه مزيلا ومن حيث الايصال
وظاهر كلام الشيخ في الشفا ان الحكمي ان الشيء انما يسمى ميلا باعتبار كونه مزيلا وموافقا لما في
وجه الحركة قال في الشفا وهذه العلة يكون لها قياس الى ما يزيل وما يوافق وبذلك الاعتبار
يسمى ميلا وان قال بهذا الشيء من حيث هو موصل لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا
انتهى ثم قوله الخ واذا وصل الجسم زال عنه الازالة ان اريد بعد ازالة المتحرك لا يستقيم في اول
آن الوصول لان الازالة عن المدالك بقي والايصال الى اللاحق في آن واحد ثم قال
الخ وثانيها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض بالميل الاول اذ يكفي ان يقال لو تحرك الجسم الى
حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال
وصوله ومكنه عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون

في طرفه

في طرفه زوال الوصول فلا يكون مع فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول
وبينهما زمان السكون والجواب ان ما ذكره الشيخ مبناه على اجتماع مثلين فلا في التعرض
بالميل الاول وان ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم انتهى وفيه
نظر لان قوله وانما يكون زوال وصوله ومكنه عن ميل حادث انما يستقيم لو كان
المراد به ان الميل الحادث لابد منه في زوال الوصول لا كونه علة موجبة له ولا يستقيم
قوله فيكون في طرفه زوال الوصول على ان زوال الوصول امر زماني حاصل بالحركة
الاينية وان كان غير منطبق على الزمان وليس له اول آن لما عرف بحدوث كما فصله بعض
الناظرين ثم قال بعد ذلك واذا ثبت ان اللاوصول زماني فلو كان الميل علة موجبة له
السبب مستلزمة سواء كان فاعلا مستقلا او جزءا اخيرا على ما يبتني عليه كلامه كان زمانيا
لامحة ثم لا فرق بين كون الميل الثاني علة للاوصول وبين كون الميل الاول علة للوصول
فلو كان في الصورة الاولى علة مستلزمة كان في الثانية ايضا كذلك وح يلزم تخلف المعلول
عن العلة الموجبة انتهى ومنع التسوية وعدم الفرق بين الامرين غير ظاهر والحق ان الميل
ليست علة معدة للحركة ولا موجبة لها ولا للوصول واللاوصول بل بعض الحركة بشرط
السبب المختلفة الخاصة العارضة للمتحرك لا مطلق موجبة لها اذا كان مع تلك النسب
واصلا الى حد وبالقوة يقوى على ازالة العائق المانع في الطريق ومقتض للوصول بشرطه
فاما المقتضي للوصول غير مقتض فيه بل اذا زال الميل الاول المقتضي للوصول ومرتب الميل الاخر
المقتضي للخروج عن ذلك الحد ولم يبلغ حدا يقوى على ازالة المعاوق في المسافة فالوصول الى الحد

المذكور وكونه فيها باق ثابت للجسم مستمر وعلته الطبيعة مثلا او كون الجسم في الحد المذكور بالفعل
عدم علته موجبة للخروج ثم قال بعض الناظرين فان قلت لما كان الميل علة للحركة على ما تقرر
فلو كان زمانيا لزم بعدم الزمان عليه لزم تقدم المعلول على علته قلت كل آن يفرض بعد ابتداء
الحركة يتحقق الحركة والميل المحرك فيكما لا يمكن فرض آن تحقق فيه الحركة ولا يكون حاصلة فيه
فكذا لا يمكن فرض آن يتحقق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله فتقدم الميل على الحركة انما
هي بالذات لا بالزمان ثم قال والحق انه ان اريد بالميل ما يعد او ترتب بالفعل لا ينفك
عن الحركة ويكون زمانيا مثلها وان اريد ما من شانه ذلك كان متحققا عند كون الجسم
في الحيز الطبيعي مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره الى انتهى ولا يخفى ان الميل المترتب المعد
بالفعل اذا كان على درجة واحدة ومرتبة من مراتب الشدة والضعف فيتعين بزمانيته بل امر يحصل
في الآن ويحصل زمانا وغير تعلق له بالحركة وان الميل الحاصل في بعض الحركات
الانادية واما الميل في الحركات الارادية الطبيعية فلا يبقى على حالة واحدة بل يشتد او يضعف
وهناك حصوله في آن ولا يبقى على حال واحد بل يتحرك حركة كيفية فيتعلق بالزمان من
حيث كونه حركة لا في ابتداء وجوده الانية ومبدا الحركة الانية هناك يتنفس
الميل بل الحركة فيه لان وذا المقولة غير ثابت في اثناء الحركة فان المتحرك بالحركة القسرية
مثلا يحدث فيه الميل بسبب القاسر في آن ثم يشتد الى حد يقوى على خرق الهواء المعادق
مثلا وهذا الاشتداد في الميل حركة كيفية زمانية فيتحرك الجسم به الى ان يبلغ الميل في اشتداده
ويقف ثم يضعف بسبب مصادم المعاوقات تاثير القوة الطبيعية حتى اذا انتهى الى الحد المقدر

على خرقه الهواء المعادق فينتهي الحركة القسرية والميل القسري بابتداء الضعف
حين بعدم وح يحدث الميل الطبيعي في آن ويشتد حتى يقوى على دفع المعاوق فيحصل به
الحركة الطبيعية فهذه الحركة الميلية سابقة للحركة الطبيعية الاينية وكل حد يفرض في المسافة
فوصول المتحرك اليه بسبب حد من حدود الحركة الميلية سبب الوصول الى الغاية الحد من الميل
الذي هو منتهى الحركة الميلية ولا يسمى ذلك بحسب الاصطلاح ميلا ثم قال الاخر بعد الكلام
المنقول عنه سابقا ورابعها ان هذه الدلالة لا تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل
آني ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر عسى
ان يقال الميل لا ... وانه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا
كالحركة فاجاب بانه ليس كالحركة ذاتها وانه وقع في الزمان الا ان الميل يوجد في
الآن وهو يستمر والحركة لا يقع الا في الزمان انتهى وفيه نظر لان حاصل الدليل ان الميل
الذي هو سبب للوصول حاصل في آن والميل الذي هو سبب للا وصول يحدث في آن
آخر لا في الآن الاول فلا بد من زمان بين الآنين فعلى تقدير تجويز ان يكون الميل
الاول زمانيا لا يوجد في الآن الذي هو طرفه واحتمل وجود الميل الثاني في ذلك
الآن فلا يتم المطلوب لان وجود الميل الثاني في آن هو منتهى زمان وجود الميل الاول
غير ضار بالمطلوب اذ ثبت ان الميل الاول موجود في آن الوصول فلا بد من زمان
بين ذلك الآن وبين هذا الآن الذي هو منتهى زمان وجود الميل الاول الذي فرض
وجود الميل الثاني فيه ولا بد من السكون في ذلك الزمان اذ لا يتحقق زوال

الوصول قبل وجود الميل الثاني بل لان على تقدير تجويز كون الميل الثاني زمانيا لا يوجد
في الآن الذي هو طرفه ومبدأ وجوده احتمل وجود الميل الاول في ذلك الطرف وعلى هذا
التقدير لا يتم المط وقال بعض الناظرين انه لم يرد في الجواب على اعادة ما اورد عليه
السؤال ثم قال الخ وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو
ثم وان اردتم انه علة معدة للوصول فم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول
لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول انتهى والجواب باختيار احتمال ثالث وهو ان
الميل علة مقتضية للوصول موجبة له عند تحقق الشروط المعتبرة في الايجاب لا مطلقا
وقد مر بيان ذلك عند تحرير البرهان فلا وجه لمنعه ثم قال الخ وسادسها انه اذا
وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب تغاير الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان لا يكون
الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي من الميل الموصل فيه ما دام في حيزه الطبيعي لكنهم
صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي
فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار
هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا ويبقى ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال
الميل من حيث انه ميل انتهى وانت خبير بان الجهة التي ذكرها في اعتبار من الميل مخالف
لما ذكره الشيخ في الشفاء ولما ذكره الشارح المحقق فتذكر ثم قال وسابعها ان الكاتب
ان امتناع اجتماع الميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فم و
ذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان حد ما مر في الآن بعد وهذا لا ينافي المحرك

المحرك

في المحرك الموصل وجوابه انه لزم البحث امتناع التكميل حين قسم بالفعل الا بعد الحد وفيه
بالفعل التنحي عنه انتهى وقال بعض الناظرين انما يلزم التنحي بالفعل لو اعتبر في الدليل
الميل الثاني من حيث انه معد ومزيل للمتحرك وح كان زمانيا لا محالة بل لابد في زمان بعضه
اصل القوة كالميل الموصل وح امتناع اجتماع القوتين ثم لان الح توجه الجسم الى جهة
واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة والتنحي عن
الآن محتمل اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهة والتنحي عن مقابلها
لا بالفعل وذلك غير مح انتهى ولا يخفى ان في الجسم امرين احدهما الطبيعة المقتضية للميل
المخصوص الى الجهة الطبيعية وثانيهما الميل المذكور والطبيعة بشرط عدم المانع موجبة
للميل المذكور وقد تكون الطبيعة ممنوعة عن ايجاب الميل الطبيعي كما اذا حصل الميل
القسري في الجسم والميل الحادث عبارة عن كيفية حاصلة في الجسم تميله تارة الى ازالة
المانع ومدافعته بتجنبه عن الطريق وان لم يحصل الزوال والانقطاع لضعف
الميل وقوة المعاوق كما يحس اليد اذا وضعت تحت الحجر الهابط ثقل ومدافعة
للحجر وتارة يقتضي الاتصال بالفعل وبهذا الكون في الحد ولزومه وممانعة ما يريد ان
يخرجه عنه وفي البحث الحد اه ان اليد اذا وضعت في جانب السفل من الحجر
فوجدت المدافعة والثقل المذكورين لا يمكن ان يجد هذه المدافعة اذا وضعت في
العلوية في تلك الحال وكذا الكلام في لزوم الحد والمالة الى الخروج عنه فلا يمكن
اجتماع الكيفيتين في حال واحدة وحين عرفت ان هذه الكيفية في بعض الاحوال

بتقضي التوثب الى الغاية وفي بعضها بتقضي الاتصال اليها فانما يسمى ميلا باعتبار الاول
عند الخ وهو المراد الخ في التوجه والتنحية الكيفية التي ذكرنا واستبعاد اجتماع الكيفيتين
المذكورتين في جسم واحد في حال واحد ظاهر لكم في بعض الحكم مما هنا قال الشيخ
في الشفاء ولا يصغ الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء
فيه بالفعل مدافعة جهة او لزومها وفيه بالفعل التنحي عنها فلا يظن ان الحجر
المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق
عايق وقد علمت كما علمت انتهى والجملة المعتبر في الدليل الميل وهو الكيفية المذكورة
من حيث كونه يقتضي الابعاد وازالة المدافع بالفعل وازالة المتحرك عن الحد
ويميل المتحرك عنه على ان يكون الظرف متعلقا بالاقتضاء لا من حيث ترتب
عليه الابعاد والازالة بالفعل يتم الكلام على ما قررنا ولو كان المراد من حيث
الترتب بالفعل لم يلزم تركيب زمانيا كما سبق ذكره وفي قوله بل لابد ان يعتبر
اصل القوة كما في الميل الموصل محل نظر لانه ان اراد باصل القوة المعنى المقتضي
للكيفية المذكورة فاعتبار ذلك غير لازم وهو غير معتبر هاهنا اصلا وان اراد الكيفية
من حيث كونها موصلة الى حد لا من حيث كونها متوجهة الى حد وغاية او مزيلة
لمانع فذلك ايضا غير لازم وعلى تقدير اعتبار ذلك فمنع امتناع اجتماع القوتين
لا وجه له كما قد تبين والخ هاهنا ليس منحصرا في التوجه الى الجانبين كما توهم بل الميل الى
الجانبين ايضا ممتنع كما بينا ثم قال الخ وثانيها ان الحجر اذا تحرك في الهوا قسرا

ودفعنا

ودفعنا في اثناء حركته عليه من اثقل منه فلا شك انه يتحرك بلا توقف في جهة النزول
فلو سكن الحجر وجب سكونه ثانيا ايضا لكن حركته اليه معلومة قطعا انتهى وتقرير هذا
الايراد في المشهور ان الحجر المرمي الى فوق في مسلك الجبل النازل لو كان النازل
لابد ان يسكن فيلزم سكون الجبل واجاب عنه الشيخ في الشفاء بقوله واما حديث
الحصاة فلا يخلو اما ان يكون الهواء المندفع امام الرحى يصرف الحصاة قبل ان يقع
بينهما مماسة فيكون ذلك السكون وانفعاله في الهوا قبل المماسة واما ان لا يكون
بحيث يصرفه حتى يقع مجاز الرحى فيحتاج الى التخيل وان كان سعال يتوقف الى ان لا استحالة
اتصال الحركتين كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلاف فان الامر الواجب وجوده لا بعد
ان يبطل بما من شانه ان يبطل او يمنع بما من شانه ان يمنع ويكون القدر من الزمان
الذي فيه الابطال والمنع بحسب مناسبة الفعل والانفعال انتهى ثم نعود
الى تقرير المتن والوجه في تقرير المتن ما اقول بعد تمهيد مقدمة هي ان للميل الطبيعي
ميلا بالنسبة الى كل حد من الحدود التي ينتهي اليه الحركة الطبيعية سواء كان حد
الغاية ام لا حالتين احدهما كونه مقتضيا للوصول الى الحد في بعض الاحوال ومعنى
ذلك كونه عند عدم المانع في بعض الاحوال موجبا للاقتضاء الى الوصول الى الحد المذكور
بالتحريك اليه وثانيهما حالة ثابتة للميل دائما بالنسبة الى الحيز الذي هو غاية الطبيعة فعلا
الدوام بمعنى انها مقتضية للوصول الى الحد الغاية بمعنى كونه موجبا بشرط عدم المانع
مطلقا للاقتضاء الى الوصول الى الحد المذكور بالتحريك اليه او الاتصال بالفعل

واما بالنسبة الى الحدود الواقعة في الطريق ففي الاقتضاء كونها موجبا على البعض التقادير
بشرط عدم المانع للاقتضاء او الاتصال المذكورين وثانيها كونه موجبا للاتصال الى الحد بالفعل
وذلك حين انتهاء الحركة الى الحد اذا عرفت هذا فنقول المراد بالحركات التي ينفعل
حدودا وسطا الحركات المختلفة بحسب الجهة لا مطلقا اذ لو فرض الاختلاف في الحركة
المستقيمة الى جهة واحدة بحسب اختلاف الحدود المعينة بحسب الاعراض المختلفة او التعيين
العرضي لا يجري البرهان فيه لان مبناه على انعدام الميل وهو غير لازم فيه وقوله
يقع بها الوصول بعين الحركات المذكورة ينتهي الى الوصول بالفعل وهذا الوصول
بالفعل انما يحصل بغير محرك موصل والمراد بالمحرك الموصل الميل وهو متصف بكونه موصلا
في آن الوصول ثم يزول كونه موصلا باعتبار الاول والمراد بهذا الزوال ليس
انتفاءه بعدم الاتصال حتى يلزم كونه موجودا بل عدم هذا الوصف وان كان بانعدام
محله وهذا الزوال انما يكون حدوثه في آن لان منشأ حصوله وجود الميل المذكور وزواله
بانعدام الميل والميل المذكور لما كان حاصلا في المتحرك باقتضاء الطبيعة الحاصلة فيه و
مستعدا او المحل كان زواله انما يكون لحصول مانع في المحل يقتضي عدم قبوله لاثر اقتضاء
الطبيعة وذلك اما بوجود مانع فيه دفعة او تدريجا والاول يستلزم المط لان الآن
الذي يصير فيه غير موصل بزوال الميل الاول غير الآن الذي كان فيه موصلا بالفعل و
بينهما زمان السكون والثاني لابد من حصول المرد فيه ثم تحركه من الاشتداد او الى حد يكون
مانعا وحين وصوله الى الحد المانع انما يكون في آن ويلزم المط ولو فرض عدم السكون

على الحدود الى حال الحركة فيكون بعض تلك الحركة غير مانع وبعضها مانعا ولابد من آن
فاصل بين الزمانين اذ المانع حاصل فيه والا لم تنته الحركة الاولى فلم يكن الآن الفاصل
فاصلا فيلزم خلاف الفرض ويتم المط بجميع ما ذكر غير الحركات المختلفة الى ان قد عرفت
ان المراد بالحركات المختلفة المختلفة بحسب الجهة لا مطلقا وانما وصف تلك الحركات
بانها هي التي يقع بها وصول الظاهر انه ليس غرض الشارح بيان فايدة هذا الحمل ولا بيان
صحته لاستغنائها عن البيان بل الغرض ان الشيخ عبر على وجه الحصر ويمكن حاصلا ان الحركات
المحدودة هي المنقطعة يقع بها الوصول ولا يقع الوصول بغير المنقطعة فبين الشارح
صحة هذا الحصر بان الحركة المتوجهة الى حد بالذات يمكن الحد في طريقه انما ينقطع بالوصول
اليه ومعناه ان كل حركة منقطعة بالوصول الى الحد بالفعل ولا ينقطع بغير ذلك
وفيه ذلك مبني على ما ذكره الشيخ في الشفاء في فصل في وحدة الحركات وكثرتها ان
تكثر الحركات متكثر حدود المسافة والاخر جعل التعليل لصحة الحمل للحصر ثم ذكر على قوله
فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة وانت تعلم ان اتمام البرهان
ليس يتوقف على هذا العكس لصحة الحمل للحصر ثم ذكر على قوله فالحركة التي يقع
بها وصول بالفعل هي منقطعة وانت تعلم ان اتمام البرهان ليس يتوقف
على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ومراده من النقوض النقض
بالدولاب وغيره وفيه نظر لان مقتضى هذه المقدمة حصول الاختلاف والانقطاع
في الحركة في المواضع المتعددة والافراد فيه ولا يلزم السكون في البين لان مجرد

الانقطاع لا يمنع انسحاب البرهان المذكور هنا لان مرجعه الى وجود الميل في آن
الوصول وزوال الاتصال بالمعنى المذكور سابقا في آن آخر وهذا لا يجري الا في
الحركات المختلفة بحسب الرجوع والانعطاف لا مطلقا ثم قال الخ ولعله انما ذكره
لان قوله من التي يقع بها الوصول الى على الجهر والمساواة لكن من الجائز ان
لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط او للتنبيه على ان وجود حدود
المسافة يستلزم وجود حدود الحركة وهو تم غاية ما في الباب ان الوصول في
الحركة واما وجود حد في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدئ
حركة اخرى مخالفة لها فلا ينتهي وانت خبير بما فيه ثم قال على قوله والحركة الواحدة
التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض والتوهم وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة
الواحدة كيف ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وهل ذلك الا تناقض محض انتهى وفيه نظر لان الوصول على قسمين وصول يوجب انقطاع
الحركة وذلك بالوصول الى الحدود المعينة لا بحسب الوهم والفرض فقط ووصول لا يوجب
الانقطاع وهو الوصول الى الحد المعين بحسب الوهم او الفرض مما يقاطع التحرك لا ما
لانعقاد وكلاهما وصول الى الحد حقيقة في الخارج وانتقاض الحجة المشهورة بناء على ان
مبناها آن الوصول وآن اللاوصول تعرض بسبب ذلك في الوصول الى الحدود
المفروضة واما هذا البرهان فمبناه على آن الاتصال بالمعنى الذي سبق وآن زوال
الاتصال بالمعنى المذكور ورجحان الآن وجود الميل في آنا عدمه ولا يتحقق الا في الحركات

المختلفة

المختلفة رجوعا وانعطافا … وهكذا وشاهدا الى امكان وجوده في آن ما فانه البرهان على
وجوده في آن لكن لما يختلج في الاوهام ان الاتصال بمثل المفارقة والحركة مما لا يكون في
آن فنبه على ازالة هذا الوهم بهذا الكلام ولا شاذ في التنبيه على ازالة الاوهام وان كان
بعد اقام البرهان على خلاف الوهم فاندفع قول الخ هذه اشارة الى امكان الوجوه
بعد السند لا الى على الوجوه … قال والاولى ان يقال انه جواب سوال ذكرنا
في الميل وفيه دخول فيما مر … ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه يسمى مثلا باعتبار آخر
هذا الكلام يدل على انه جعل المحرك الموصل حين ما يثبت الان الاول الميل فاحتيج في
تصحيح قوله ثم يزول عنه كونه موصلا الى ارتكاب تكلف الاستخدام ولو جعل كون الميل
موصلا انه عند عدم المانع موجب للافضاء الى الحد او الاتصال اليه بالفعل مطلقا و
ذلك بالنسبة الى حد الغاية او على بعض الوجوه وذلك بالنسبة الى سائر الحدود الواقعة
في المسافة … ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني بقوله تقريره ان الميل كان موصلا في
حال الوصول الى الحد وسابقا عليه في زمان التحرك بالمعنى الذي ذكرنا سابقا ثم
يزال عنه الطبيعة مثلا الاتصال الذي يتوسط الميل بالمعنى المذكور وزوال
الاتصال المذكور ثابت في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد لكنه حادث في الآن الذي
هو مبدأ لذلك الزمان وذلك لان الشيء وهو الطبيعة مثلا كان موصلا بالمعنى
الذي سبق ذكره في زمان … امتناع الميل المفضي الى الاتصال تارة وموصلا
بالفعل اخرى ثم صار غير موصل بزوال الامرين في زمان آخر فلا بد من آن حاصل بين

الزمانين ولا يجوز ان يسلب عنه الاتصال واللااتصال في الآن الفاصل لامتناع خلو الشي عن
النقيضين ولا يجوز ان يكون في الآن الفاصل موصلا لان مصداق الاتصال انما
هو وجود الميل ووجود الميل انما يكون باقتضاء الطبيعة وقبول المحل بالفعل فزوال الاتصال
لعدم الميل وعدم الميل اما بعدم اقتضاء الطبيعة له او بعدم قبول المحل والاول باطل
فيكون بعدم قبول المحل وحيث كان المحل قابلا في زمان الاتصال فيكون تجدد عدم قبوله له
انما يكون بوجود امر في المحل مانع من قبوله ووجود ذلك الامر دفعة بالبيان الذي
في تقرير المتن فزوال الاتصال لورود امر في الآن والوارد اذا كان موجودا في
الآن فهو موجود في آن الفاصل لانه ان لم يكن موجودا فيه وهو موجود في آن آخر
فان كان ذلك الآن تاليا للفاصل يلزم تتالي الآنات وان كان بينهما زمان يلزم
ان لا يكون الآن الفاصل فاصلا واذا كان الوارد المانع من وجود الميل موجودا
في الآن الفاصل فيكون عدم الميل في الآن الفاصل فيسلب عنه الاتصال ويثبت اللااتصال
ثم تم البرهان هذا توجيه الشرح ولا يرد عليه شي مما اورده المحشي على توجيهه كما يظهر للمتامل
قال المحشي وغاية تقرير كلام الشارح في الآن الفاصل ان يقال زوال الوصول وان
استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في
زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن
الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون
آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشي الموجود ما لم يرد عليه

ما لعدم

١٥٧

ما لعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه وهو الميل الثاني الذي يوجد عنده
فطرا الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان
اللاوصول بل في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول
لانه معلوله انتهى وفيه نظر اذ فيه دعوى كون زوال الوصول حادثا في آن وهو
فاسد لان زوال الوصول لا يمكن حدوثه الا بالحركة التي لا يمكن حدوثها في آن
وما ذكر من التعليل لا يدل عليه وقوله فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله ممنوع بان الميل
ليس علة موجبة للاوصول بل الجاءه له عند حصول الشرط كما ان الميل علة للحركة
من غير ان يكون موجبة لها لانه يحدث في آن ولا يمكن حدوث الحركة في آن ثم قال المحشي
وفيه نظر لان الذي يثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فموقوف
على سكونه ضرورة انه اذا فارقه الحد لم يبق الوصول فلو انتفى السكون [illegible]
المحشي ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل
فانه كان متحركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال ايضا
ولا ينعدم فضلا عن ما ولو سلم عدمه سلمناه لكن انعدام الشي كما جاز ان يكون بطريان
الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في
آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة
اذن الى قوله وكان اللااتصال الذي هو معلوله حاصلا فيه وايضا يكفي ان يقال اللاوصول
آني لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث آن آخر فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة

الرابع في المقدمات اصلا فاول والحاصل ان اثبات الآن ان في يمكن بطريقين احدهما
يقال ان زوال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني آني فيكون بين الآنين زمان قبله
الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع الميلان في آن آخر فيكون بين الآنين
زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث
في زمان اللاوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون
آن الوصول فقد اثبت الآن الثاني بالطريق الاول ولم يحتج الى اثبات اللااتصال في
انتهى بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال ان
اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم حاصلا غير واصل في آن واحد انتهى
انتهى والاعتراضات التي ذكرها غير متوجهة الى التقرير الذي ذكرنا لكلام الشيخ وذكرها
بل كلها مندفع عن تقريره ايضا وما ذكره في الطريق الثاني فيه تامل لكان
اللااتصال الذي هو يعقبه حاصلا معه قال بعض الناظرين اقول فيه بحث لان تخلف
اللاوصول عن اللااتصال غير جائز كان تخلف الوصول عن الاتصال جائز فاذا كان
اللاوصول غير موجود في طرف زمان المعارضة فكيف يوجد اللااتصال في هذا الآن
مع الميل الثاني انتهى وفيه نظر لان الامر انما يكون كما ذكره لو كان المراد بالاتصال و
اللااتصال اتحاد الموصول بالفعل وعدمه وليس الامر كذلك اذ قد عرفت ان المراد
بالاتصال معنى يرجع حاصله الى وقوع الميل في الاتصال بما يلزمه فحينئذ تخلف اللاوصول عن
اللااتصال ظاهر لا سترة به وان لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول فافهم

١٥٨

انتهى والتحقيق ان اللاوصول نتيجة ما تقدم من ان اللااتصال واقع في الآن الذي حصل فيه
وقوله في الغاية فانه يكون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان
فلا فرق بينه وبين الكون والربيع والحلو والسلب فانها يحدث في الآن وتستمر
قال بعض الناظرين في بيان المنافات وذلك لانه اذا كان اللاوصول كالحركة زمانيا
لا يحدث في طرف الزمان كاللااتصال لكن لا محة لان زوال الوصول لا ينفك عن
زوال الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك عن الاعدام ثم قال فيه نظر لان مراد الشيخ
والشارح في هذا البحث باللااتصال وزوال الاتصال ليس ازالة الوصول بل عدم
الميل الموصل فذكر الملزوم واراد اللازم وهذا ما اشار اليه الشيخ حيث قال انا لم نذكر
المحرك الذاتي اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المتعين
ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان
وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني
فصرح بان مناط الحجة هو ما قرره الشيخ على وجود الميل الاول وعدمه ومن المعلوم
ان في كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول صريحا بل انما ذكر زوال الاتصال الملزوم
لزوال الميل الموصل فادى رحمه الله ايماء لطيفا الى ان المراد من زوال الاتصال في
عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل الاول انما كان
بحدوث الميل الثاني وهو آني لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف الزمان كالحركة
كاللاوصول فيكون عدم الميل الاول آنيا لان ان حدوث الميل الثاني ينعدم الميل

الاول وح لابد بين الانين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اصلا
وفيه انه لا يجوز ان يكون المراد بزوال الاتصال هو حدوث الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم
الميل الاول وصار حاصل الدليل ان الميل الموصل من حيث انه موصل موجود آن
الوصول الذي لا شك في انه آني لانه يحصل بعد انقطاع الحركة والميل المعدم له موجود في
آن آخر ولا يتتالى الآنان فلا بد من زمان هو زمان السكون لا محالة انتهى وكلامه هنا لا يخلو عن
نوع منافاة لما ذكره سابقا حيث قال تخلف الا وصول عن الانفصال غير جائز لان
تخلف الوصول عن الاتصال غير جائز ثم قال بعض الناظرين فان قلت وجود الميل
الثاني او عدم الميل الاول كعدم الآن والمتوسط بين المبدأ والمنتهى مما لم يتصور وجوده
في طرف الزمان فان ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح بل انما ذكرا ذلك على انه
مقدمة مسلمة قلت الميل الثاني لو لم يكن حادثا في طرف زمان المفارقة فكيف يحدث
حين المفارقة وحركة الرجوع الى الانعطاف والحاصل انا نعلم بالبديهة انه متى لم يحدث الميل
في طرف زمان لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنعطفة عليه انتهى وما ذكره في جواب
السؤال دعوى بلا دليل وقد ذكرنا سابقا ما يغنيك عن هذه التمحلات قال الشيخ اعلم انه
لا يخفى ان المقصود منه بيان ان جسما من الاجسام لا يمكن ان يكون ذو قوة غير متناهية
وعلى هذا اللفظ كان في كلامه تامة اذ المقصود انه لا يمكن ان يحرك قوة غير متناهية جسمانية
تمام قوة الغير المتناهية جسما من الاجسام ونبين في هذا الفصل التحريك القسري ويجري البرهان في
عليه ان القوة الغير المتناهية الجسمانية لو حركت جسما من الاجسام من مبدأ تلك
القسرية

والقوة

والقوة اتصافها باللاتناهي باعتبار آثارها فاما ان يكون باعتبار كون المتحرك بها غير
متناه المقدار وقد ثبت بطلان ذلك بناء على استحالة لا تناهي المقادير ولا تناهي الابعاد
او باعتبار كون الحركة غير متناهية في الشدة وهو ايضا باطل لان اللاتناهي في الشدة
يقتضي كون الوصول من المبدأ الى الغاية في آن والحركة لا يمكن ان يكون في آن وحيث
كان المفروض ان المتحرك بها جسم وجد يلزم ان يكون لا تناهي الشدة المستلزم كون
تحريكها في زمان غير متناه او بحسب لا تناهي اعداد الحركات والاول ايضا باطل لانه يمكن
ان يفرض تحريك القوة بعينها جسما اصغر من المتحرك الاول مشابها له في الطبيعة
من مبدأ الميل المفروض في مسافة مشابهة ولا شك ان تاثير القوة القسرية الجسمانية
في الصغير اكثر من تاثيرها في الكبير لقلة المعاوق في الصغير فلا بد ان يكون تفاوت بين الحركتين
وليس باعتبار مقدار المتحرك ولا بحسب السرعة لوجهين الاول ان تاثير القوة المذكورة
لا يخلو اما ان يتفاوت بحسب زيادتها ونقصانها او قلة المعاوق وكثرته بحسب عدمه
كما انه يتفاوت بحسب الزمان ام لا وعلى الاول يلزم فرض لا تناهيها لا تناهي الشدة فيلزم ان
يكون الحركة لا في زمان وهو فاسد فلا بد اذن ان لا يكون بين القوتين المختلفين
تفاوت في الشدة والسرعة فيكون التفاوت بحسب الزيادة الاول او في جانب الاخر
بحسب المدة فيكون على الاول زمان حركة الصغير اكثر من زمان حركة الكبير في جانب الابتداء
بحسب الزمان وعلى الثاني ادوار الصغير اكثر من ادوار الكبير في جانب اللاتناهي لعدم
الاختلاف في المبدأ ويلزم من ذلك كون حركة الكبير متناهية في الزمان او متناهية الادوار

ويلزم منه كون حركة الصغير ايضا متناهية في الامر نفسه والقايل لا يقول بجواز ان يكون لا متناهي
القوة بحسب الزمان ومع ذلك يتفاوت اثر القوة بحسب الشدة ايضا لكن لا يصل الى حد اللاتناهي
بحسب الشدة بان يكون تفاوت الاخذ وبادي الشدة بحسب النسبة فقط بان يكون القوة اذا حركت
ساعة كان الاشتداد درجة واذا حركت ساعتين كان الاشتداد درجة ونصفا واذا
حركت ثلث ساعات كان الاشتداد درجة وثلثة ارباع درجة وهكذا الى غير النهاية فلا يصل
الى حد درجتين وان ذهبت الى غير النهاية فكيف الى حد اللاتناهي بحسب الشدة وبوجه آخر
اذا كانت القوة بحيث تحرك الجسم ساعة كانت الشدة بحيث تقطع قدرا من المسافة كذراع
في نصف ساعة واذا كانت القوة بحيث تحركه ساعتين كان قطع الذراع في ربع ساعة
ونصف ربع واذا كان التحريك ثلث ساعات كان قطع الذراع في ربع ساعة و
نصف نصف وهكذا الى غير النهاية فلا يصل الى حد الربع وان فرض زمان الحركة غير متناه
والجواب ان القوة اذا كانت موثرة في السرعة والمدة كان ازديادها في الاول مستلزما
متناهية على ان تفاوت المتناهية المتناهية اذا صار بالفعل يلزم اللاتناهي في القوة
بحسب الشدة ونقول في جواب الوجه الآخر انا اذا فرضنا القوة على وجه يوجب اللاتناهي بحسب
الزمان والشدة على وجه متناه فلا بد من قطع الذراع في زمان ولنفرض ربع ساعة فنقول
حيث كان قطع الذراع في ساعة كان الزمان متناهيا وحيث كان في ساعة الا جزء من
مائة جزء منها كان الزمان متناهيا وهكذا نقول حتى يصل الى حد يحصل بسبب انتقاص جزء من
مائة جزء اللاتناهي في الزمان وكان التفاوت بسبب هذا القدر من الانتقاص في امثاله على قدر

متناه

١٦٠

متناه في هذا ايضا وايضا اذا فرض كون الزمان غير متناه اذا كان في ساعة يقطع المسافة
المذكورة في ربع ساعة فلا يمكن الزيادة على الربع فهل يكون الزمان غير متناه ام لا وعلى الاول
يلزم خلاف المفروض لانه ينتهي الى الربع ويكون الزمان غير متناه وان كان القطع في ساعة وعلى الثاني
يعرض الزيادة على الربع بقدر يسير مثل جزء من مائة الف جزء فهل يكون الزمان غير متناه
ايضا ام لا وعلى الاول يعود الكلام حتى يكون ازديادا قليلا يوجب التناهي في بعض الحدود
مع انه لم يكن موجبا لذلك في بعضها وعلى الثاني يلزم ان يكون انتقاص اضعاف مرات كثيرة
لا يوجب اللاتناهي في الزمان وانتقاصه يوجب ذلك وهو باطل الوجه الثاني ان القوة القسرية
اذا اثرت في تحريك جسم فكلما زيد القوة يوجب ازديادها سرعة الحركة وزيادة زمان
التحريك ومتى زادت السرعة نقص زمان الحركة ومتى زاد زمان الحركة نقصت السرعة
هو ان القوة الجسمانية القسرية المؤثرة في تحريك جسم والسر في ذلك لان الطبيعة
ونحوها مثل قوام المسافة مانع من تاثير القوة القسرية فمتى كانت القوة القسرية اقوى
كان الميل الحاصل بسببها في المتحرك اقوى تاثيرا واكثر بقاء على ما علم في محله فالسرعة
من زيادة الزمان متعاكسان في اللزوم فلو كانت التفاوت بين الحركتين المذكورتين
باعتبار السرعة والشدة يلزم التفاوت بحسب الزمان ايضا ويلزم المحذور ونقول في سبيل آخر ازديادا
القوة في الشدة والسرعة انما يعتبر بحسب انتقاص زمان الفعل من حيث كونه سببا للزيادة
بل من حيث انه دال على قطع المسافة الزائدة في الزمان المساوي او الناقص فمتى قيل ان
هذه القوة زائدة بالنسبة الى الاخرى كان معناه ان الزائدة في ساعة مثلا تقطع مسافة

اكثر مما يقطع الانقص في الساعة فاذا ازدادت مراتب القوة على هذا الوجه حتى وصلت الى حد
اللاتناهي يلزم ان يقطع مسافة غير متناهية او يحرك ادوارا غير متناهية في ساعة وهو مستحيل
وهذا ظاهر فلا يرد ما قيل ان اعتبار اللاتناهي في الشدة ان يكون ادوار الحركة غير متناهية من غير اعتبار
كون ذلك في ساعة متناهية وح يكون مراتب ازدياد القوة وانتقاصها بحسب ازدياد الادوار
وانتقاصها فهل يكون ازدياد الادوار في الفرض ايضا بان يزيد ادوار ساعة مثلا بحيث
يزيد القوة في الشدة ام لا والاول مم لانه يستلزم كون الادوار في ساعة مثلا غير
متناهية حيث بلغت القوة الى لاتناهي الشدة فتعين ان يكون ازدياد الادوار
في الطول حسب وكذا انتقاصها فحينئذ حصل التفاوت في تحريك الصغير والكبير لكان ذلك
في جانب اللاتناهي وتم المط واما الثاني فلانه يكون ادوار الحركات غير متناهية بط
ايضا بالبيان المذكور في تحريك الصغير والكبير لان التفاوت بين تحريك الصغير والكبير
في الغرض المذكور لو كان باعتبار كون ادوار حركات الصغير اكثر فلا يخلو اما ان
يكون الازدياد في جانب اللاتناهي وهو بط بمثل البيان السابق او الازدياد مختلط
في الاوساط فيرجع الى التفاوت بحسب السرعة والشدة وقد مر ابطاله في اثناء
البرهان مما يستفاد من كتبهم باضافة بعض المقدمات والشيخ اهمل بيان بعض
المقدمات ولعل ذلك لظهوره عنده بعد النظر الى المقدمات المقررة عندهم وربما ذكرنا
انه مع الكلام المشهور على البرهان وسيجيء طريق اندفاع غيره واعلم ان هذا
البرهان اعم مما ذكره فما استعمله الشيخ فيه خفاء لان القدر المعلوم ان القوة الجسمانية

يتفاوت

يتفاوت تاثيره بحسب اختلاف المقادير ثم انه في العالم وهو في العقول والروحانية الصرفة
خفي لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا توجيهه انه قد مر ان القوة
الغير المتناهية بحسب الشدة لا بد ان يكون الاثر الحاصل منه في آن وههنا حيث فرض القوة
الجسمانية الغير المتناهية محركة للجسم فلا بد ان يكون تلك القوة متناهية في الشدة
لان الحركة لا يكون في آن ويلزم من ذلك ان لا يكون اختلاف القوة المذكورة
موجبا للاختلاف بحسب الشدة والسرعة والا يلزم فرض اللاتناهي فيه الا بحسب
بحسب المدة على ما بيناه في تفسير المتن وقال المحقق تقرير الجواب ان الكلام في القوة
الغير المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين من جانب الغير المتناهي
في العدة في المدة لا مجرد البقاء وفي السرعة والبطوء اما في المدة فلان القوة الجسمانية
لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آنا كان زمان حركته غير متناه لانه لا نعني
بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك وسياق الكلام الى آخره ما ذكره في البيان
وهذا التوجيه لا يتم الا بانضمام ما ذكرنا وقال بعض الناظرين في توجيهه تفصيله ان
قلة المعاوقة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون
لقصر الزمان وقد يكون لطول المسافة كما في الحركة المستقيمة وقد يكون بازدياد
عدد الدورات كما في الحركة الوضعية فيما نحن فيه لو كان التفاوت في السرعة
من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة
فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم للانقطاع

الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد
دوراتها اذا انتهى ولا يخفى ان قصر الزمان والمسافة يجريان في الحركات الوضعية ايضا فانه
اعتبرت النسبة بين الحركتين الوضعيتين المختلفتين بالسرعة والبطوء فان اعتبرت
الدورة متساوية كانت السرعة باعتبار قصر الزمان وان اعتبر الزمان متساويا كانت
السرعة باعتبار قصر الزمان متساويا كانت السرعة باعتبار زيادة المسافة بعض
الدورة وكذا الكلام في الحركات المستقيمة ثم قال بعض الناظرين واقول فيه
نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان
الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون التفاوت
واقعا في ابتداء الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة من البطيئة دورات متعلقة من
السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان دورات الاولى انقص
الثانية بكثير مع انه لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة
من التاسع انتهى وانت خبير بما فيه وقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال
صورة سؤال بعض التلامذة وجواب الشيخ وقعت الى هذا السؤال قيل في بيان ان
الجسم المتناهي قوته متناهية انه متى حركت جزء من تلك القوة جزءا من الجسم الذي يحركه
الكل زمانا لا نهاية له فاما ان تقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زمانا لا نهاية له او
اما ان لا يقوى وهو محال لانه لا يقوى فاذن يقوى الجزء على ما لا يقوى عليه الكل وهذا محال
فيجب ان يكون الزمان الذي يحركه الجزء اصغر من الزمان الذي يحركه الكل اذا ابتدا من

آن

آن وجد واذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك الزمان بان زمان الاول من
صار هذا الثاني اقل من الاول فيجب ان يكون الزمان متناهيا وهذا فيه مغالطة وذلك
لان الزمان الغير المتناهي لا وجود له حتى يمكن ان يفرض فيه هذا الفرض فان سبيل هذا
الزمان وسبيل الاعداد التي لم توجد دفعة ويمكن فيه ان يكون الغير المتناهي موجودا
الذي لم ينقص منه هذا الزمان اعظم من الزمان الغير المتناهي الذي يبقى بعد ان ينقص
من ذلك الجواب ليس الكلام فيه في انه موجود او غير موجود بل معلوم انه في قوته
يستحق ان ينقص من الذي في قوته الذي يجوز وجوده عن تاثير وجود قوة الكل من
الطرف الثاني فهو في القوة وفي الامكان الذي ليس عنه بدو آن في طرف في
قوة الآن وامكانه ان يزيد عليه ما كان كذلك فهو متناه في حال الامكان ومن شانه
غير متناه في حال الامكان لا في حال الفعل وهذا محال وانما يجوز ان يكون غير ان يكون
لا متناه في الامكان اكثر من الآن اذا لم يكن احدهما محاذيا للآخر مساويا له او جزءا
منه واما اذا ساوقه وحاذاه في اتصاله او ترتيبه او كان جزءا منه ثم انتهى طرف
وفصل من احدهما طرف آخر وجب ان يكون باسا وقه او هو جزء منه انتهى السؤال
والجواب بالفاظ السائل والمجيب وحاصل السؤال ان كلما يوجد من آنات القوتين
بالفعل فهو متناه وكلما لا يوجد جميع آناتهما بالفعل حتى يلزم زيادة احد الاثنين
على الآخر وحاصل الجواب انا لا ندعي لزوم الزيادة على الغير المتناهي بحسب الوجود
بالفعل بل بالقوة يعني من شان احدهما ان يكون اثره الذي بالقوة غير متناه ناقصا

على تحريك الآخر الذي اثره بالقوة غير متناه ومحصله انه يلزم التفاوت فيها بالقوة من جانب.
اللاتناهي لا بالفعل وذلك لانه لابد من تفاوت بين التاثير في الصغير والكبير للاجزاء و
بين بحسب الشدة والمدة والعدة ولا الزمان بالفعل فلابد ان يكون في القوة ويحتمل ان
يكون المراد ان نسبة القوتين لابد ان يكون على وجه لو فرض وجود اثرها لم يكن النسبة بين الامرين
نسبة ولا ينافي ذلك كون وجود الاثر محالا كما ذكر الشيخ في الجملة والوجه الاول
انسب بالفاظ الشيخ وان كان الثاني انسب بما ذكره في الشفاء حيث قال فيكون لذا الجزء
المفروض متناهي القوة بالقياس الى ذي الفعل لكن جملة الشيخ جملة الجسم المتناهي فيناسب الجزء
المفروض مناسبة محدودة فالقوة التي في الجملة يناسبها مناسبة محدودة ونسبة الكل به
بالقياس الى المقوى عليه الذي للجزء مناسبة محدودة في تمام الجملة اليه محدودة وكذلك
عدده والكلام في هذه التقديرات كالكلام في التقديرات التي فرضناها في قوام
الملاء والخلاء وذلك لا يحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول
ان ما تقدير مناسبته يوجب فيه الحكم فهو مبناه على التقديرات التي يفعلها المهندسون
وبالجملة ليس العايق في ذلك من طبيعة القوة ولكن من طبيعة الامور التي ليست بموجودة فيجب
ان نقول ان هذه القوة بحيث لو كانت الامور توجد على نحو ما كان طباعها يوجب كذا وكذا
ولو كانت قوة غير متناهية في جسم لما كانت تكون بحيث لو كانت الامور توجد كذا
لكان طباعها يوجب كذا وكذا وذلك واجب ان يكون انتهى ولعل الامام فهم من
جواب الشيخ ان التفاوت بين القوتين بالزيادة والنقصان فان كون القوة قوية

على تحريك

على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء وانت خبير بان هذا ليس بمقصود الشيخ بل مقصوده
ما ذكرنا وحاصل سوال الامام في مرضه الموت انكم تستدلون على تفاوت القوة بالقوة
القوة فاذا اثرت في الصغير لابد ان يكون التحريك الحاصل منها ازيد لقلة المعاوق ويكون
القوة عليه اقوى فيكون زيادة الامر وقعا في طريق الاستدلال ومراده ان اتصاف
القوة بالزيادة والنقصان ليس في نفسه وبحسب ذاتها بل لاتصافها بها بالعرض باعتبار الاثار
المترتبة عليها فاذا لم يتصف الاثر بالزيادة التي هي علامة زيادة القوة فكيف يتصف القوة
بها والجواب ظاهر مما قررنا في تفسير كلام الشيخ وقال الحكم في تفسير كلام الامام في
السوال وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم انه اما تفاوت قوة قوة
القوة على تحريك الجزء والكل واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة
القوة بتفاوت الافعال وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور
هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال قال وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون
على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكنه تسهل في عبارته فان
الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء
او المقسور طبيعته عايقة عن التحريك القسري وكلما كان العايق اقوى كانت القوة
على تحريكه ضعف بالضرورة فلا تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الجزء والكل يلزم
التفاوت في الحركات الغير المتناهية انتهى وانت خبير بجواب ما فسر به السوال وبما ذكر من
ان الاستدلال بالعكس على ما ذكر وكذا ما ذكره في بيانه والصحيح كلما كان العايق عن التحريك اقوى

كانت الحركة اقل ويلزم منه كون القوة ضعيفة تأثيرا ويلزم فيه كونه بالعرض فان زيادة
العايق عن الاثر يستلزم قلة الاثر اولا وبتوسطه قلة القوة اقول الحكم بنفي الازدياد
عن الجواب عن ضه الدعا الامام حيث نقل عن الشيخ انه منع الازدياد عن الحوادث
الغير المتناهية في الماضي مطلقا مستندا بانه لا وجود للمجموع حتى يصح الحكم عليها بالازدياد والنقص
كلامه بان الشيخ لم يجوز الازدياد على غير المتناهي مطلقا وجه الرد ان الشيخ لم يحكم
بنفي الازدياد مطلقا بل كلامه دال على خلافه وانكار صحة الازدياد على غير المتناهي مطلقا
غير صحيح فان العقل في النظر الاول من غير ملاحظة البرهان اذا لاحظ امرا مترتبا في العقل
او الخارج يمكن اجزاؤه وعدد سواء كانت متعاقب الوجود او مجتمعه يدرك لا متناهيا من جهتين
ويجوز اتصافه بالزيادة والنقصان من الجهتين ويجوز اتصافه باللاتناهي من
الجهتين وباللاتناهي من جهة والتناهي من جهة والذي ينقبض عنه العقل الحكم بالازدياد
من جهة اللاتناهي مطلقا سواء كان مجتمع الوجود او متعاقبه واما حكم العقل بامتناع سلب
النهاية في الامور المترتبة المجتمعة الوجود فليس بحسب النظر الاول بل بحسب البرهان الدال
عليه ولو جوز وجوده لا ينقبض عن الحكم بالازدياد عليه من جهة التناهي فيصح حكم
العقل بامتناع الازدياد على فرض وجوده وهو ح ويتوجه جواب الشيخ حيث قالوا
الحوادث الماضية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون غير المتناهي قابلا للزيادة
والنقصان وهو باطل انه ان اراد وانه يلزم ان يكون الغير المتناهي المنتظم المجتمع
الموجود قابلا للزيادة والنقصان فذلك غير لازم وان كان المراد اعم من ذلك

فنسلم

فنسلم ولو فرض دفع ذلك انما يكون المنع دلو كان قبول الزيادة والنقصان في الجانب
الغير المتناهي وهو غير لازم واما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل لانا نقول القوة الغير المتناهية
لو اثرت في الكبير والصغير فلابد من تفاوت بين الاثرين للتفاوت بين المعاوقين وليس في
الشدة ولا في العدة لما قد سبق فلابد من تفاوت في زمان الاثر وليس من جهة المبدأ للتساوي
فيه فرضا فلابد ان يكون في جهة اللاتناهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله ان الغير المتناهي متصف
بالزيادة والنقصان ان جملة غير متناهية موجودة متصف بهما فذلك انما يصح اذا كان الامور
المتعاقبة جملة موجودة وليس كذلك اذ لا تزال تزول صورة ويوجد اخرى وان اراد ان جملة غير
متناهية معدومة متصف بهما فذلك ظاهر البطلان لان المعدوم لا يتصف بشيء والاشياء لا تتصف
بالنفي وان اراد ان الجملة الغير المتناهية يتصف في الوهم بهما فذلك ايضا باطل لان الحاصل
في الوهم لا يكون الا متناهيا واما الطبيعة الحاصلة في العقل فانما يصدق على كل واحد
من الامور المتعاقبة لا على جملة غير متناهية منها فان الحكم الخارجي لا يكون الا على امر موجود
من الجملة موجودة في الخارج ولا غير المتناهي موجودا في الوهم والعقل وان اراد ان الجملة
الغير المتناهية لا بد ان يتوهم بها وزانها من الزيادة والنقصان حتى يحكم العقل بامتناع ذلك
بحسب النظر الاول فذلك غير نافع اذا كان ذلك ممتنعا بالنسبة اليها في الواقع وقد ذكر
الشيخ في رسالته المعمولة في تحقيق اللاتناهي انا اذا قلنا الاشخاص الماضية غير متناه
فهم منه معنيان احدهما ان كل واحد من الاشخاص الماضية غير متناه والثاني ان جملة الاحاد
لها عدد بلا نهاية والاول باطل فبقي ان يكون معناه ان جملة الاحاد وجميعها كال الاجتماع

الاجتماع لا عدد بلا نهاية ثم هذا البحث يتم على وجوه ثلثة اما ان يجب باعتبار الوجود وحده
او بحسب اعتبار الوهم اما بحسب اعتبار الوجود فان يتبين تارة سالبة وتارة معدولة اما السلبية
فان يتبين هكذا وهو ان جملة الاشخاص ليس امر له عدد متناه واما المعدولة فان يتبين هكذا
ان جملة الاشخاص امر له عدد غير متناه واما بحسب التوهم فان يتبين هكذا ان المتوهم من جملة الاشخاص
اذا واحدا واحدا بحد وجد اغيره فقد حصل في الوجود سوى ما احد به ولا نتعب عنده حدوده واحد
لا يكون وجد آخر خارجا عنه فمن الجميع نفرض عددا في الوجود متناهيا او غير متناه وذكر
ان الحق من الوجوه الثلثة انما هو الوجه الاول بعد ان ابطل ان تكون القضية المذكورة موضوعها
امر غير موجود ممتنع الوجود وذلك لان جملة اشياء كل واحد منها لا يثبت بل يعدم لا يكون
بما هي موجودة البتة سواء كانت الاجزاء التي يفرض لها بحيث اذا احضرت
في الوهم واحد بعد واحد فيثبت او لحيثية لا يعني واوضح ذلك المثال قال فمحال اذن ان
يوصف الاشياء بهذه الاشياء ان جملتها موجودة ولها عدد موجب متناه او غير متناه بل يصح فيها
السلب للامرين جميعا ثم قال ولكن لقائل ان يقول فكيف نقول الجملة فيما مضى عشرة فنقول
اما في الحقيقة انما نحكم عند عدم المعدودات عليها بانها كذا لا على ذواتها بل على الموجود في الوهم
منها وانما يرتسم في الوهم منها ما هو متناه لا غير واما عند قوم فان المعدومات في حال العدم
موصوفة باوصاف منها العدد الا انه على كل حال لا يصفونها بان لها عددا موجودا
وقال الشيخ في الشفاء في جواب من قال الحركات التي الى الطوفان اقل من الحركات التي
الى زماننا وان شك في كون الاول مما لا نهاية له متناهيا فنكير بما ليس لها نهاية متناه قال

الشيخ

الشيخ في الجواب عن التشكيك ان تلك الحركات اذا فرضنا فقد خلقها الله فانها اذا اعتبرت
فان كان لا وجود لها البتة بل هي معدومة فاذا قيل لها انها غير متناهية فينبغي على ان
لا تكون حاصلة غير متناه بل على انه اي عدد للحركات توهمناه وجدناه قبله كانت
موجودة معدومة فلا يخلو اما ان يجوز ان يقع في المعدومات انها اكثر او اقل او متناهية وغير
متناهية او لا يجوز فان لم يجز فقد زال الاعتراض وان جوز فيجوز ضرورة المعدومات
بلا نهاية فيها معا وان بعضها اقل من بعض كالمعدومات في المستقبل التي هي كسوفات القمر فانها
اقل من دورات القمر وعودات عدد افلاك منها اقل لكل من عودات فلك وحده والتي
من عودات فلك وحده والتي من زمان الطوفان اكثر والتي من زماننا ومع ذلك فهي
غير متناهية الى ان قال وبالحرى ان لا يقع جملة مستقبلة ولا جملة ماضية وان الجملة لا وجود
لها البتة لا فيما مضى ولا فيما يستقبل ولا هي اكثر ولا هي اقل ولا هي متناهية ولا غير
متناهية بمعنى السلب بل بمعنى كم ليس له نهاية نعم الجملة الماضية والمستقبلة غير
متناهية بمعنى السلب المطلق كما يسلب عما لا وجود له وكما يسلب الوجود عما لا وجود له وكما
يسلب الوجود والعدد وكل صفة ونقول ان الماضي قد دخل في الوجود فلذلك يستحيل
ان لا نهاية له والمستقبل لم يدخل فانه لا يسلم ان الماضي دخل في الوجود بل كل
واحد من الماضي قد دخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على كل من الماضي كما
انه قد يسلم فيه ان كل واحد من المستقبل يجوز ان يدخل في الوجود وليس الحكم على
كل واحد واحد حكما على كلية يكون للمستقبل حتى يكون كلية المستقبل تدخل في الوجود ويكون

لا كلية البتة بل في المتناهيات التي يحصل دخل في الوجود كل واحد منها او يدخل على ان
الثاني يعقب عدم الاول لا يوجد لها جملة لان الجملة يفهم منها الاجتماع وهذه لم يجتمع في
الوجود ~~فيها العالم~~ وان كان كل واحد موجودا بانفراده وما لا وجود له لا فيه نعم
قد اجتمعت في وصف العقل لها بانها كانت موجودة والاجتماع في الجملة في وصف
العقل غير الاجتماع في الوجود اجتماع كل شيء في الحيوان والجملة لهم انتهى ونظر في
ذلك ان الغير ~~المتناهي~~ المتناهي المنتظم لا يتصف بالزيادة والنقصان لا عند الشيخ
لان الاتصاف بها فرع الوجود ولا وجود لها حيث قالوا الدورات الماضية منقطعة
في الماضي لانها تزيد وتنقص وغير المتناهي لا يزيد ولا ينقص كان جواب الشيخ انه ليس للدورات
الماضية والامور المتعاقبة جملة موجودة فكيف تتصف بالزيادة والنقصان و
المعدوم لا يتصف بهما اصلا ولم يتوجه السؤال فيما نحن فيه بان الحركات
الموجودة في اثر التحريك في الصغير والكبير متناهيا فليس لها اتصاف بالزيادة والنقصان
ولكان الجواب منحصرا فيما ذكره الشيخ في جواب بعض التلامذة وظاهر ما ذكره الشيخ
غير مستقيم الا ان يؤول بما ذكره الشيخ في جواب التلميذ وظهر مما ذكرنا ان الشيخ لا يقول
بان غير المتناهي يقبل الزيادة والنقصان وكلامه في آخر النمط الخامس يحتاج الى
تاويل ولعل مراده بغير المتناهي في قوله وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
غير المتناهي بمعنى لا يقف فان الامور المعدومة في الماضي لما كانت لا تقف الى حد
فكل ما يتصور فرد عدم قبله فرد آخر وكذا الى غير النهاية فهذه الامور المعدومة

غير متناه

غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد ينقطع الى السلسلة مع انها تزيد وتنقص وعلى هذا الوجه يمكن
تصحيح كلام الشيخ المحقق وتوجيهه وعلى هذا فصورة احتجاج المتكلمين ان الامور الماضية لو لم تقف
عند حد يلزم ان تزيد وتنقص غير المتناهي لكن التالي باطل والجواب انه ان اريد انه يلزم كون
الامور الموجودة الموصوفة باللاتناهي تتصف بالزيادة والنقصان فذلك غير لازم وان
اريد انه يلزم ذلك في غير المتناهي بمعنى كونه لا يقف الى حد فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي
ممنوع ولا يخفى ان القول بان الغير المتناهي المعدوم يتصف بالزيادة والنقصان لا يصح الا على ضرب
من التوسع والوجه ان يقال في جوابهم هل يجوزون اتصاف المعدوم بالزيادة والنقصان
وغيرهما ام لا وعلى الاول لا يبعد في اتصاف غير المتناهي المعدوم بالزيادة والنقصان
وعلى الثاني لا يلزم ذلك فيما نحن فيه وعلى هذا السياق سبق في رسالة على سياق الشفاء
حيث قال في جواب قولهم ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف له هذه المقدمة مشهورة
جدا وليست بينة بنفسها حتى يمتنع ان يكون ما لا نهاية له من جهة نهاية ويزاد عليه من الجهة
الاخرى لا يزاد عليه وانه لا يكون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له الا بحسب طرف متناه فان
هذه المقدمات ليست بينة في الفطرة الاولى وان كانت مشهورة وانما يبين بنوع من
النظر والقياس في الفطرة اما بذاتها واما بقياس في الفطرة هذه المقدمة شرط وهو ان
غير المتناهي لا ينضم اليه زيادة من جهة ما هو غير متناه اذ كل منضم ينضم يزداد الى حد غير المتناهي
ليس له ما يقبل انضمام غيره اليه اذ ليس له نهاية فانه يبين بنفسه اذا الوثب بنفسه ان غير
المتناهي لا يمكن ان يقبل زيادة تنضم اليه من حيث هو غير متناه واما مطلقا بلا هذا الشرط

فهو مشهور بسبب مناسبته لهذا المعنى الذي هو مع هذا الشرط فلان هذا المعنى يخطر بالبال فيطلق
ذلك اللفظ لهذا المعنى بحيث يصير مقبولا عند النفس فاذا اشتهر صار مقبولا لا لشهرته وان لم
له خاطرا بالبال بهذا المعنى ثم الحق والنظر لا يوجب امتناع الزيادة على غير المتناهي الا فيما له
وضع وله ترتيب في الطبع واما مطلقا غير مشروط فيه شرط ان الزيادة من حيث هو غير
متناه او ان الزيادة على ما هو ذو وضع او ذو ترتيب في الطبع فليس بينا ولا مبرهنا
عليه ولكنه مشهور محمود من المشهورات من الاراء المضافة لا المطلقة وبعد ذلك فان كون بعض
الجمل ازيد من بعض اما ان يعني بعض الجمل الموجودة وقد بان بطلان هذا او يعني الجمل
المعدومة فيمكن الا … عليه ما لا على ما قلناه فيمكن ان يعني انه موجود له صفة
انه ازيد موجودا او ازيد معدوم فان عني به انه ازيد موصوف فذلك كذب …
وان عني به انه ازيد معدوم فالمعدومات لا نهاية لها يجوز ان يكون بعضها ازيد من بعض مثل
الاحاد التي لا نهاية لها في عشرات لا نهاية لها وقال الشيخ في تعليقاته … وحاصل الجواب
ان يقال ان الغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود
في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في التوهم وبحسب نفس الامر لكن الزيادة والنقصان
في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع
وكان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون
الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم … ان يقال
لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي

ليس

167

ليس موجودا في الخارج في وقت وان كان المراد به يقبل الزيادة والنقصان في الجانب
الغير المتناهي فهو ممنوع وبيان ذلك ان هذا الخلاف … للزوم التفاوت في الحركات الغير
المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر
انتهى وانت خبير بما فيه بعد التأمل فيما اسلفنا ولا نجد تكيف ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة
فيما مال بالجواز ان يحصل فيه المعاوقة من امر بسبب خارجي … قوله والا لم يكن الطبيعة لذلك
الجسم محل تأمل … في الطبيعة بحسب الفاعل المراد ان التفاوت بين الجسمين في
الحركة الطبيعية يعني التفاوت بينهما من حيث تشخصها مع قطع النظر عن الامور الخارجة
لا يمكن الا بحسب القوة الفاعل ولا ينافي ذلك حصول تفاوت بينهما بحسب الامور الخارجة
او العائقة في الخارج كقوام المسافة فانه قد يوجب الاختلاف بينهما وكون الجسمين كما
انه يوجب الاختلاف بين … وكانت جسما واحدا فاقتضاء القوة على الاختلاف …
استعداد … السرعة والبطوء … غير حاجة الى التفاوتات الخارجة
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لا فرق … المتقدم …
غير لازم له مطلقا … اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده فان
هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة
الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة في نسبة ارادة
الكل انتهى وفيه لان عدم انقسام ارادة الفلك بانقسامه انما هو بناء على ان ارادة
الفلك انما هي بقوة مجردة غير منطبعة واما على فرض كون ارادة الفلك بقوة جسمانية

منطبعة سارية في اجزائه المتشابهة البسيطة التي لا اختلاف في طبايعها فعدم انقسامها
بانقسام الفلك غير معقول فان كل عرض حال في الجسم البسيط المتشابهة الاجزاء
انما ينقسم بانقسامه فتدبر   قال الشيخ فالقوة المحركة للسماء غير متناهية هذا اذا علم
ان الفلك متحرك بالحركة الدورية الدائمة لان الحركة الدائمية التي يتعلق بها الزمان قائمة
بالفلك لان العنصريات لا تتحرك بالحركة الدورية بحسب ذاتها لان فيه مبدأ ميل مستقيم لا يجتمع مع
مبدأ الميل المستدير واذا كانت حركة الفلك دائمة متناهية وتلك الحركة مستندة الى قوة
غير متناهية لا محالة كانت القوة المحركة للسماء غير متناهية وبهذا الوجه يستقيم كلام الشيخ
كما اشار اليه بعض الناظرين ويندفع عنه ايراد المحاكم بان الدليل لم يدل الا على ان الجسم
السماوي يتحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي
فهو من باب ايهام العكس   واما ما ذكره لحد دفع ما يحتاج بالقوة فيه خفاء والتبادر ان
لا يخلو عن اشكال   وذلك الشيء عقل فيه حاجة الى التمسك بلمية واختلاف الحركات
فتدبر   ان يحدث منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة مراد الشيخ بالامور المتصلة
ما يكون امورا بحسب ما عرض للمتصل الواحد من الانقسامات الفرضية لا شبهة في ان تكون في نفسها امورا
متعددة مختلفة بالشخص وكذا المراد بالحركات الغير المتناهية في قوله ثم يصدر عن تلك القوة
حركات غير متناهية والمراد بالانات معنى لا ينقف فيندفع اعتراض المحاكم بان القول بتجدد
الامور في المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصرح بان الصادر من الفلك
حركات متعددة وقد بين في قبل ان الحركات المتعددة لا يتخلل الزمان بينهما تناقض اعترض المحاكم

ايضا التحريكات

ايضا التحريكات على سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال توضيح الدليل ان التحريكات
الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة يحرك جسما لا على الاستقلال
الحركات غير متناهية ومبدأ متزايد في وبعضها يحرك كذلك يلزم تحريك البعض اقل
من تحريك الكل فيكون متناهيا قال وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض
تلك القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع انتهى واعترض
عليه بعض الناظرين بان هذا الجواب على تقدير صحته مشترك بين الدليل وبين
صورة النقض لانه اذا لزم من اتصاف الجزء والكل في الماهية تشابههما في الانفعالات
عند انفصاله عن الكل حينئذ … ان اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم … اللوازم
كذلك لزم التشابه في الانفعال … قبل انفصاله بالكل بشرط الانفعال
كذلك نقول الاتصال يشترط بقابلية … وكذا الكلام في كونها آلة وواسطة
انتهى والحق في دفع السؤال الذي ليس المراد انه يحصل في آن او زمان من المفارق
قوة في الجسم يكون تلك القوة بحيث يصدر منها اثر غير متناه بل المراد انه لا يزال
يفيض القوة من المفارق على الاتصال … وكل قوة حدثت في كل آن لا يترتب عليها
الا اثر متناه ودورها على اجزاء الجسم لا ينصرف … فتدبر   ثم هو ان المحركات
السماوية اي المباشر القريب لتحريك السماويات نفوسها المتعلقة بها لم القول بتحركها
بالعرض فالجواب بعد اللزوم وانتقال النظر الى المحرك المتحرك يحتاج من حيث تحركه الى محرك
آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك وهذه مقدمة مسلمة لكنها خطابية

واجيب فإن لو انه لك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وجه
خطائهم فيه ان اللازم ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك لا مطلقا فيجوز
ان يكون متحركا من جهة اخرى وهذا هو الذي حملهم على كون المباشر القريب لحركة هو
الصور المنطبعة وكون الحاجة داعية الى محرك غير متحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول
حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة دون المفارقة فان المباشر القريب هي الصور المنطبعة
والضرورة لا تقتضي سوى القدر المشترك بين المبدأ الاول او العقل فحمل الاكتفاء
بذلك من غير حاجة الى اثبات مفارق اخر فرد الشيخ عليهم بما ذكره من الوجهين ولما
احد من الوجه الثاني ان كل متحرك بالذات او بالعرض جسم او قوة جسمانية ظن بعض
الناس ما ينافي ذلك وهو ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض بحركات البدن ازال
الشيخ هذا الوهم ببيان ان النفس الناطقة لا حركة لها بالعرض وما ذكره الى في تفسير المقام
لا يخلو عن خلل وفيه قول انه سائر ما عدا ذلك احتمال لفظي قال الشيخ اذا فرضنا
جسما يصدر عنه فعل الى هذا البرهان يمكن تقريره بوجوه منها ان الجسم الحاوي اذا كان علة
للمحوي فانما يصدر عنه بعد تشخصه العيني واذا اعتبرت حال المعلول عند العلة في مرتبة
وجودها كان وجوب العلة سابقا على وجوب المعلول ففي مرتبة وجوب العلة ووجودها
ليس وجوب المعلول ووجوده بل عدمه وكذا عدم كل محوي لانه مناف لاقتضاء
الحاوي فيثبت للحاوي انه ليس في داخله ملاء وهو الخلاء بل مناف لفرض وجوب الحاوي لان
الحاوي اذا فرض عدم الملاء في داخله وقد ثبت استحالة البعد المجرد فكل نقطتين متقابلتين

فرضنا في داخل سطحه متحركة كانتا متماستين اذ الفصل بينهما بعدم فيلزم ان يكون سطح مقعره
نقطة وهو خلف لا وجه لما يتوهم ان المستحيل انما هو الملاء في الزمان لا في المرتبة
ومنها ان كل جسم يكون علة لجسم فيكون علة بحسب تشخصه واذا كان الحاوي علة للمحوي مع
وجوب الحاوي ووجوده الامكان ووجوب المحوي المطلق وعدم الخلاء في الحاوي معا
فالمراد بعدم الخلاء في الحاوي اتصاف الحاوي بعدم الخلاء في داخله او بعدم الخلاء
في داخله على ان يكون الظرف قيد العدم والمراد بالمعية ان لا يكون بينهما تقدم وتأخر
بحسب الزمان ولا بحسب مرتبة الوجوب فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي كان للمحوي المعلول معه
مجرد امكان دون الوجوب والوجود وكذا كل محوي يمكن تصوره فهو معدوم في
مرتبة وجوب الحاوي غير واجب فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه
ام لا فان كان واجبا مع وجوبه كان اتصافه بعدم الخلاء في داخله واجبا مطلقا
وان لم يكن بالذات وقد ثبت المعية بينه وبين وجوب المحوي المطلق فيلزم وجوب
المحوي المطلق ووجوده في تلك المرتبة وقد فرض خلاف ذلك وان لم يكن واجبا
يلزم ان يكون عدم الخلاء بعده فلم يكن الخلاء ممتنعا بذاته وهذا التقرير هو المنطبق
على المتن ومنها ان كل جسم يكون علة لجسم فيكون علة بحسب تشخصه واذا كان الحاوي
علة للمحوي كان حال المحوي مع وجوب الحاوي ووجوده الامكان فاذا اعتبرنا تشخص
الحاوي على تقدير كون الحاوي علة كان مع المحوي امكان يكون المعية بين وجوب
المحوي مطلقا وعدم الخلاء في الحاوي ثابتة على تقدير فرض وجوب الحاوي وانما خصصنا هذا

الحكم لانه عند عدم هذا التقدير يمكن ان يكون عدم الخلاء بعدم مجموع الحاوي والمحوي و
لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي ووجوده ام لا والاول يقتضي
ان يكون المحوي ايضا كذلك فتصير للمعية وهو ينافي امكانه الا ان من المعلولية وان لم
يتعرض لذكره ولعل الشارح نظر الى هذا التوجيه لا لان بعض كلامه فيما سيأتي على ذلك واعلم
ان بعض المتأخرين زعم ان معنى كون المعلول في مرتبة العلة ليس سوى عدم انفكاك
المعلول عن العلية وان مرتبة العلة انما يستلزم التراخي على المعلول وعلى هذا يصح
ارتفاع النقيضين في المرتبة وكلام الشيخ والشارح المحقق في مواضع دال على خلاف
ذلك بل يستفاد منه ان العلية الذاتية مقتضية لنوع سبق وتقدم بحسب الوجود للعلة
على المعلول وان المرتبة نوع ظرف للوجود كالزمان والدهر وعدم المعلول في
مرتبة العلة ثابت له في مرتبة الماهية ايضا ثابت له لذاته ووجوده في المرتبة
اللاحقة للعلة وعدمه في المرتبة لا ينافي وجوده الزماني دائما ولا يرتفع به بل يثبت للمعلول
دائما والكلام في تحقيقه طويل وبناء البرهان مهنا على هذا الاصل وظاهر ما ذكره الشارح
في تفسير المتن في هذا المقام لا يخلو عن اختلال الا انه ان السبقين الذين المراد
ان كل سبقين يكون فيهما معية بمعنى لا تقدم لاحدهما على الآخر لا بحسب الزمان ولا بحسب المرتبة
وتلك المعية لا يكفي بمجرد المصاحبة الاتفاقية بل يكون على سبيل اللزوم بحيث لا يمكن
[illegible] منها بان يتقدم احد الشيئين على الآخر بحسب الزمان او الرتبة لا يتخالف المعان في الوجوب
والامكان ومعنى تخالفهما في الوجوب ان يكون احدهما واجبا دون الآخر وفي الامكان

ان يكون

ان يكون احدهما ممكنا دون الآخر والمراد بتخالفهما ان يكون احدهما واجبا والآخر ممكنا
وليس المراد مطلق الملازمة بل المعية بالمعنى المذكور مع كون ذلك على سبيل الوجوب
واللزوم والظاهر ان المعية بين عدم الخلاء والحاوي بالمعنى الذي سبق ذكره وبين وجوب
المحوي على هذا الوجه فانه من فرض وجود المحوي من حيث انه محوي اتصف الحاوي بعدم
الخلاء في جوفه ومن اتصف الحاوي بهذا الوصف كان فيه محوي اذ لو اتصف بهذا
الوصف ولم يكن فيه جسم محوي فاما ان يكون فيه مجرد وهو ممتنع لاستحالة وجوده او
لم يكن فيه شيء اصلا وهو ينافي فرض وجود الحاوي كما ذكرنا سابقا وكان الشارح حمل الكلام
على مطلق الملازمة فقال بعد تقرير كلام الشرح لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب
ومعلوله فانهما متخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما انتهى وعلى ما قررنا لا يلزم
هذا النقض لان الواجب ومعلوله ليس بينهما المعية على سبيل اللزوم وان كان بينهما
التلازم ثم قال الشارح بعد كلام لا فائدة بعينه في نقله ويمكن ان يجاب عن النقض بان
المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات وبالغير والمراد بالامكان الامكان الصرف
ما لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين فكل
واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان يتحقق
الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان في وجود
المحوي معيته بلازمه وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون
وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان انتهى واعترض بعض

الناظرين على قوله فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى ابتداء فيه نظر لانه ان اراد بكون
وجود الحاوى واجبا مع وجوب المحوى معيته ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم ذلك لو وجب في
المتلازمين انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في مرتبته وليس كذلك فان وجود
المعلول الاول لا يجب في مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة الى علته المستقلة
كذلك حيث كان بينه وبينها تلازم ولم يكن واجبا في مرتبتها وان اراد المعية الزمانية
فبطلان اللازم ممنوع كيف وفي زمان وجوب الحاوى وجب وجود المحوى اذا كان الحاوى
علته علة موجبة له كما هو المفروض والحاصل ان معنى التلازم ما يمتنع انفكاكه عن
الملزوم بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك فيه اللازم عن الملزوم وبعض ذلك عدم انفكاكه
عنه بحسب المرتبة وان لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته فتامل انتهى وهذا الاعتراض
متوجه على المح حيث حمل المعية التلازمية على مطلق التلازم ولا يتوجه على الشيخ كما قررنا
كلامه ثم قال المح بعد نقل الكلام كلام وعندى ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ
يكفيه ان يقول لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فاذا وجب الحاوى ولم يجب
وجود المحوى بعد لم يكن المحوى في الآن الذى يليه متعلقا بالحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملاء مقعر
الحاوى واذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء فيلزم وسيبين الشيخ لزوم المحال
بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله
فهاهنا وجود المحوى وعدم الخلاء معا فان المراد المعية في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم
كما تخيله ان ... حتى يقال المراد الان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء وبه يتم

وبينها

عدم

١٣١

عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب الخلاء
بحكم عكس النقيض انتهى وفيه نظر لان ما ذكره في مقام الكفاية ليس اثر في المتن وان كان
الغرض مجرد السلامة اولى ففيه حصول الاكتفاء بها تامل وما ذكره الشيخ في جواب السؤال الاول
لم يكن غرض الشيخ هناك استيفاء مقدمات البرهان بل الاشارة الى طريق البرهان اجمالا
حيثية تحصيل به الغرض هناك ثم حمل المعية على المعية في الوجوب خلاف ظاهر ما يستفاد
من المعية ثم جعل المراد من المعية بينهما في الوجوب ان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم
الخلاء وجعل بيانه بما ذكره على طريق عكس النقيض شديد التكلف ولم يجعل المقصود ان عدم
الخلاء اذا وجب وجود المحوى حتى يتم الملازمة المرام على سبيل الاستقامة واعترض بعض
الناظرين على قوله واذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة بقوله
فيه نظر لان المراد من كلمة اذا اذا كان هو الزمان كما هو الظاهر ثم لكن قوله فقد
وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوى عن وجوب
وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان لعدم العلة على المعلول انما هو بالذات
فالمنافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه معه بالزمان
والحاصل ان عدم وجوب المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لا في الزمان وهو بحسبها لا يستلزم
عدم الخلاء انما يستلزم بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر انتهى و
لعل مراد المح بعدم الخلاء في قوله لم يجب عدم الخلاء اتصاف الحاوى بعدم الخلاء في جوفه
او عدم الخلاء فيه في جوفه على ان يكون الظرف قيد العدم ويتم الكلام بالبيان الذى ذكرنا

في تقرير المتن وحاصله ان الحاوي على فرض كونه علة متقدم بالوجوب على المحوي فاذا لم يجب
وجود المحوي عند وجود الحاوي بل لم يجب ملاء مقعر الحاوي عند وجوده واذا لم يجب ملاء مقعر
الحاوي عند وجوده لم يجب اتصافه بعدم الخلاء في مقعره عند وجوده وهذا باطل
اذ قد بينا سابقا ان فرض وجود الحاوي في كل مرتبة من مراتبه ان يتخلف عنه عدم الخلاء
اذ لا يمكن فرض وجوده مع الخلاء كما بينا سابقا واذا وجب عدم الخلاء في تلك المرتبة
وجوبا بالذات وجب اتصاف الحاوي بعدم الخلاء في مقعره في تلك المرتبة وجوبا
بالمعنى الاعم وصدق الملازمة بناء على ان اتصاف الحاوي بعدم الخلاء فيه لا يمكن
ان يتخلف عنه ملاء مقعر الحاوي بل هما معا وليس عدم الخلاء بمعنى ان الخلاء متوقفا على ملاء
مقعر الحاوي فانه ضروري بحسب ذاته غير معلل وكذا عدم الخلاء في الحاوي وملاء مقعر الحاوي
معلولان لمجموع وجود الحاوي والمحوي كما لا يخفى على المتدبر ثم قال الح لا يقال لو صحت الدلالة
يلزم ان لا يكون للحاوي وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخلو اما
ان يكون معه وجوب المحوي او امكانه واياما كان يكون مع وجوب الحاوي امكان
المحوي اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بغيره
والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع وجوب
الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب وجوده بخلاء فيلزم امكان الخلاء لانا نقول
لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم
لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على الشيء لا يجب ان يكون معه وهذا ايضا

وليس

وليس الغرض في السؤال الزام ان يكون مع وجوب الحاوي امكان المحوي بالامكان الذاتي
ولا شك في ذلك بل الامكان الصرف الذي لم يبلغ حد الوجوب وحاصله انه لو كان
للحاوي وجوب وجود كان معه امكان المحوي البتة بمعنى الامكان الصرف اذ على
تقدير كونه واجبا بالغير كان له امكان صرف في مرتبة وجوب علته لان الوجوب
بالغير مستلزم للامكان الصرف ومعية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم فمع وجوب
الحاوي امكان المحوي بالمعنى المذكور فيلزم امكان الخلاء واجاب بان معية
الملزوم انما يستلزم معية اللازم اذا لم يكن اللازم متقدما على الملزوم بل يكون في زمان
وجود الملزوم وههنا ليس كذلك لان الامكان الصرف ليس في زمان وجوب
المحوي بل في مرتبة سابقة عليه واعترض بعض الناظرين على الجواب بقوله اذا كان
معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ما اعترف به فيه وجوب عدم الخلاء مع
وجوب الحاوي كيف يستلزم معيته وجوب المحوي ايضا مع وجوبه على ما قال
في التقرير الاول في الجواب عن النقض وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله اذ يكفي الخ والحاصل
ان هذا المنع كما يدفع السؤال الذي ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقرير وادعى
تمامه وصحته انتهى وفيه نظر لان بناء ما ذكره الخ في التقرير الاول على ان معية احد
المتلازمين بين شيئين لا يجوز ان ينفك بينهما في زمان يقتضي معية الآخر والامر بين
الوجوب بالغير والامكان الصرف ليس كذلك اذ ليس الامكان الصرف في زمان
الوجوب بالغير بل في مرتبة علته وليس عليه الكلام وما ذكره الخ بقوله اذ يكفي فانه

قريب ما ذكره   واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته اه غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا
المقام انه لعل مراده ان العدم ليس امرا له حصول في الخارج بل امر يعتبره العقل
ويدركه عند الحكم بعدم شيء وله منشا انتزاع في الخارج فكيف يصح التلازم بين وجود
المحوي ملأ وعدم الخلاء في الحاوي اذ ليس هنا عدم محصل متحصل في الخارج
مغاير للمحوي وقيل الجواب عن هذا   ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء
ذات يقتضي العدم او الامتناع الوجود بنفسها بل معناه ان صورة الخلاء اذا ارتسمت في النفس
يحكم العقل بامتناع وجوده في الخارج ان ينتزع العقل منها معنى العدم المناكد الثابت
لها بالنحو ثم ذكر ان المغاير للمحوي نفي ما يتصور من الخلاء يعني صحة انتزاع العقل صورة
الخلاء في الحاوي العدم المناكد وهذا يرجع الى اتصاف الحاوي بعدم الخلاء فيه
فان معناه يرجع الى ان الحاوي عند وجود المحوي من حيث انه محوي بحيث يصح
للعقل ان ينتزع منه ان الصورة المذكورة في الخلاء فيه يثبت له العدم الخارجي
الضروري فتحقق الملازمة بين وجود المحوي من حيث انه محوي وعدم الخلاء
في الحاوي بالمعنى الذي ذكرنا سابقا وقال ايضا بعد كلام ذكره شيء يتصوره
العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم
الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم
الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي
فمن وجد المحوي من حيث انه ملأ يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم

وجود

وجود المحوي من حيث انه ملأ فوجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر
ولعل مراده من قوله ان التلازم بينهما بحسب تصور التلازم في العقل اذ لا يلزم
العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة
هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق ما
السابع في عرف التخاطب ولذلك قد صرف هذا الكلام الى ما ذكرنا وان كان فيه
تكلف ليستقيم ثم قال وفي التقييد بقوله ومن حيث يستلزم ذاته نفي الخلاء بل من حيث
انه متحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملأ هو المكان المملو فيجب اعتبار
سطح الحاوي حتى يتصوره تارة خلاء وتارة ملأ واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملأ
فان الحاوي جسم ذا ملأ ولا خلاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوي الخلاء ليس الا من حيث
انه يملأ المكان هذا ما سمعناه واستفدناه من كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم
المكان الخالي اما تقدم المكان او لوجود الملأ فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا يحصر في
حيثية الملأ فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا انتهى وحاصله ان مجموع
وجود جسم بحيث لا يمكن ان يكون حاويا مع عدم كل جسم يمكن ان يكون محويا له في داخله مستلزم
لعدم الخلاء لانتفاء كل جزء من المجموع يستلزم عدم الخلاء ويلزم منه ذلك ان يكون وجود المحوي
المطلق يعني جسما مطلقا يمكن ان يكون له حاو مستلزما لعدم الخلاء سواء اعتبر معه وصف
كونه محويا بان يكون له حاو ملاصق به ام لا واجاب بعض الناظرين عن النظر المذكور
بقوله حاصل عدم الحاوي كان انتفاء الخلاء لازما لوجود الجسم الذي كان محيطا بالحاوي لو وجد

وكان دخل فيه ليس له مدخل في السلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق
وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوي فقط حتى لو كان في هذا التقدير انتفى عدم الحاوي
لو كان الجسم المفروض انه محوي بعد وما بقي عدم الخلاء بحاله بل بسبب هذا الجسم المفروض
وجميع الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء فكون الجميع امورا متحققة
مقارنة لامر ضروري هو عدم الخلاء واما عند وجود الحاوي وملائه له لو لم يتحقق المحوي
يلزم وجود الخلاء فعدم الخلاء يلزم وجود المحوي من حيث كونه محويا بلا مغيره فتامل انتهى
وفيه نظر اذ كما ان عدم كل جسم يمكن ان يكون حاويا ملزوم لعدم الخلاء مطلقا سواء
فرض معه وجود جسم يمكن ان يكون محويا ام لا كذلك وجود جسم معين يمكن ان يكون
محويا بحاوله مستلزم لعدم الخلاء في جوفه حاوله حاس به علا ان يكون قوله في
جسم متعلق بالخلاء لا بالعدم سواء فرض وجود الجسم الحاوي ام لا لانه ملزوم لعدم
الخلاء وان لم يكن مع وصف كونه محويا ولا ترتيب قوله فعدم الخلاء يلزم وجود
المحوي من حيث كونه محويا يعد ما سبقه فتدبر سقط ما يمكن ان يتمسك به الحاصل
التشكيك على سياق ما ذكرنا في تحرير البرهان انكم ذكرتم ان عدم الخلاء في
الحاوي مع وجود المحوي بمعنى عدم ثبوت التقدم الذاتي بينهما اصلا معية على سبيل اللزوم
وهذا ينافي كون عدم الخلاء ضروريا ذاتيا فان المحوي واجب بالغير ولا معية بالمعنى المذكور
بين الواجب بالغير والضروري الذاتي لان الواجب بالغير معدوم في مرتبة علته مع ثبوت
الضروري الذاتي في تلك المرتبة وحاصل الجواب ان الغير الذي اوجب وجود المحوي هو الذي جعله بحيث

تقديره

يمكن ان يتصور مع وجوده الخلاء في الحاوي بحيث يحكم بعدمه في الحاوي بعد ممتنع من الحاوي في
عدم الخلاء فعدم الخلاء في الحاوي بالمعنى الذي ذكرنا سابقا مع وجود المحوي مع غيره من غير سبب
وهما معلولا لعلة المحوي ولا ينافي ذلك كون عدم الخلاء المطلق ضروريا ذاتيا سابقا
عليهما ومعنى كلامه ان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض بمعنى فرض كون الحاوي
علة لوجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور مع وجوده الخلاء بمعنى
الخلاء في الحاوي فيحكم بوجوب عدمه بمعنى يمتنع من الحاوي عدمه فعلى هذا الفرض صار
الحاوي علة لامرين وصار بالمعنى الذي ذكر احدهما وجود المحوي وثانيهما اتصاف الحاوي
بعدم الخلاء فيه ولذلك اي لاجل ان الحاوي على فرض كونه علة للمحوي يصير علة لاجتماعهما ومعيتهما حكم
حكم بامتناع افادته لوجود المحوي لانه يقتضي عدم وجوب المحوي ووجوده في
مرتبة وجوب الحاوي ووجوده وكذا يقتضي عدم اتصاف الحاوي بعدم الخلاء فيه
بالمعنى الذي ذكرنا والحال ان عدم الخلاء مطلقا ضروري ذاتي فيكون ثابتا في مرتبة وجود
الحاوي فكذا اتصافه بعدم الخلاء فيه بمعنى كونه منشأ لانتزاع هذا ثابتا في تلك
المرتبة وقد لزم من الفرض خلافه واما اذا كان المحوي معلولا لغير الحاوي يلزم ان يكون
المحوي وعدم اتصاف الحاوي لعدم الخلاء فيه معدوما في مرتبة علة المحوي الا في
مرتبة وجود الحاوي اذ لا علية له ولا فساد في ذلك وحاصل المقام ان المحوي يكون
واجبا لغيره اذا كان معلولا لغير الحاوي واذا فرض كونه معلولا للحاوي يصير ممتنعا لذاته
بمعنى المحوي بشرط كونه معلولا للحاوي ممتنع لذاته على ما قد نبهنا هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه

كلام الشارح وائح وجه السؤال بنحو سخيف وهو ان المتلازمين لا بد ان يتحدا في الوجوب والامكان
بين عدم الخلاء ووجوب المحوي ليس كذلك ثم قرر الجواب بان المعية التلازمية بين عدم
الخلاء ووجوب المحوي انما هي على تقدير عليه الحاوي للمحوي على هذا التقدير ليس بواجب بالغير
بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما على
المحوي مجددا للمكان فمتى عدم الخلا يلزم وجوب المحوي ومتى وجد المحوي يلزم عدم الخلاء
قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجوب المحوي لجواز كون الحاوي
والمحوي معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلا لا يعرض بعدم المحوي مطلقا بل انما
يعرض لعدم المحوي من حيث هو محوي وبلا ان يعرض محيط لا يشغله الفرض فيه الابعاد
التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجوب المحوي لا يستلزم عدم الخلاء
الا من حيث انه محدد بسطح الحاوي كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد
وجوب المحوي الى آخره على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير
العلية فبمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان التلازم على تقدير عدم العلية
فبمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام لكن الحاوي الذي يفرض علة للمحوي
هو الذي جعل المحوي بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكرنا من ان معنى عدم الخلاء عدم
التصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فاذا لم يكن الحاوي علة
لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوي الا كان عدم
الخلاء مع وجوب المحوي على تقدير عليه الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي في

بوا جب

يكون

١٧٥

يكون ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء عنه هذا ثم الجواب بالان الجواب انما يتم بثلث مقدمات
المقدمتان المنبه عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوي على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها
بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجوده
المحوي معه مع كونه معلولا للحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل واما وجهناه كذلك
لانه لو اجري على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله الحاوي والحاصل لا حاصل له
لانه يكفي في الجواب ان يبقى الغير الذي يفيد وجوب المحوي هو الذي يفيد معه عدم الخلاء
والمحوي انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي وتوجيه هذا الجواب بما يظهر
بالكشف ان يقال ان اريد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجوب المحوي المعية
نفس الامر او على تقدير علية الحاوي فالاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوي على هذا التقدير
ممتنع ولا اتباب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام
ببيان كون المعية التلازمية انما هو على التقدير انتهى ولعل مراده بقوله وانما
وجهناه كذلك انا وجهنا قوله ولذلك حمل على الحمل على ان الغرض منه التنبيه على ان
المحوي على ذلك التقدير ممتنع لا معناه الظاهر وهو ان معناه الظاهر لا دخل له في الجواب
السؤال فالغرض منه التنبيه والاشارة الى المعنى الذي يصرح به في قوله والحاصل ولهذا
حمله على خلاف الظاهر من جهة الاخرى لان الظاهر ان يكون ذلك اشارة الى الحصر
المذكور لكنه جعله اشارة الى مجرد كون اللزوم على تقدير العلية لان هذا كاف في التنبيه
وذلك ان امتناع العلة يترتب على مجرد ذلك من غير مدخلية للحصر فيه ثم قال الخ وفيه نظر

ورد هذين الاولين ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوي دخلا في استلزام
وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم
منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي والمطلوب
هو الاول فاهو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان
التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي
لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم
الخلاء لوجود المحوي يتوقف عليه كما سبق فيكون التلازم متوقفا على التقدير ان قيل ان
التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال اذ خصص بحال
عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية ح في نفس الامر واختلافهما في الوجوب انتهى قول
بعض الناظرين يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوي علة للمحوي كان امكان المحوي
في مرتبة وجود الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد فلم يجب عدم الخلاء لان وجوب
الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوي معا على هذا الفرض بل انما هو
لوجوب المحوي مع الحاوي فاذا لم يتحقق الوجوب في المحوي فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان
عدم الخلاء انما يتصور على وجهين بانتفاء الحاوي والمحوي معا وذلك لا يتصور في المرتبة
المذكورة في فرضنا هذا ويتحقق المحوي مع الحاوي فاذا انتفى الاول على ما بينا انتفى الثاني
ايضا لان وجوب المحوي ووجوده مفقود في هذه المرتبة ففي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء
ولا يكون عدمه واجبا حتى وعلى هذا التقرير يندفع كثير من السؤال والايراد والنقض بصورة

كون المحوي

كون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي لان امكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان
الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلة هي الحاوي فقط مل اقول وفيه
نظر لان هذا الكلام نوع تقرير للدليل وليس فيه ما يدفع السؤال ثم قال الحق بعد نقل
كلام والصواب في الجواب ان الحكماء والمتلازمين انما يجب مطلق الوجود لا الوجوب
بالذات انتهى ولعل السائل يقول في ان المحوي الواجب بالغير يمكن صرف في مرتبة وجود علته
مع ان عدم الخلاء واجب في تلك المرتبة الحق ان يجاب بان التلازم بينهما على تقدير تحقق
الحاوي لا مطلقا فتقييد تحقق الحاوي اذا لم يكن علة لا يلزم امكان المحوي حين بيان وجوب
عدم الخلاء على ذلك التقدير لكن التحقيق في الجواب ما مر ان التلازم قد يكون جليا
وانه قد يختص التلازم كلام بحسب الظاهر وبحسب جليل النظر والتدقيق يقتضي ان يكون المتلازم
مجموع الشيء مع التقدير وح فالتلازم بين مجموع عدم الخلاء مع وجود الحاوي ومجموع
المحوي مع وجود الحاوي وكلاهما واجبان بالغير لا انفكاك بينهما ثم قال الحق واعلم ان
الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي معينا والمحوي المعين وان
استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم
على ذلك التقدير ايضا انتهى كان المراد الاشكال على البرهان فطريق الجواب عن الاشكال
يظهر مما ذكرنا في تغيير المتن وان كان المراد الاشكال على قوله التلازم على تقدير العلية
فالجواب ان المراد التلازم بين عدم الخلاء ومطلق المحوي ولا يرد عليه سوى ما ذكر
الحق من ان التلازم على تقدير تحقق الحاوي ولا مدخل للعلية فيه وقال بعض الناظرين يمكن

دفع الاشكال على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من ان يكون بالذات
او بالغير وبالامكان صرف الامكان المقارن للعدم بان يق المراد بالتلازم ههنا
مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مصاحب للحوى المعين الموجود وان
كان ممكنا بحسب ذاته لان يتحقق عدم الخلاء المحوى الآخر به لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن هذا التقرير
قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير الذى قرره انه حيث كان المراد
الوجوب بالذات والامكان بالذات بان يق على تقدير كون الحاوى علة لهذا المحوى
المعين كان في مرتبة وجوب الحاوى يتحقق امكان ذلك المحوى بلا شبهة فنقول
يتحقق في تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب
مطلق المحوى في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوى من الممكنات و
ليس واجبا بالذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوى فيلزم مقارنة
وجوب المعلول مع علته بعينه واما ان يكون امرا آخر فذلك الامر لا يخلو اما ان يقتضى
المطلق في ضمن ذلك الغير فيرجع الكلام الى ما ذكرنا او في ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع
المحويين وتداخل الحاوى وهذا ملزوم لتداخل الاجسام واما ان يقتضيه في ضمن فرد ما
فاما ان يقتضى بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج واما ان يقتضى
المطلق لا بشرط شئ وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه
معين معلولا للحاوى واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وقد ثبت الاحتياج الى علة
غير الحاوى ويتم المط بعض ان المحوى ليس علة للحاوى وبوجه آخر وجوبه اما بالذات وهو ح

واما بالغير

١٧٧

واما بالغير وهو اما الحاوى فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الفرض اذ المفروض ان علة
المحوى هو الحاوى ليس الا فتامل انه دفع تخصيص ما ذكره في دفع الاشكال عن تقرير الشارح
بتامل فتدبر وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى آخره ذلك
تكرار بل ذكر سابقا على هذا مقدمتين كليتين لكن يمكن ان يستنتج منها باضافة بعض المقدمات
المطوية هذه المقدمة فانه ذكر اولا ان كل جسم يصدر عنه فعل فلا يصدر عنه الفعل
الا اذا كان شخصا معينا فاذا فرض جسما فلكيا علة للمحوى صح ان يق هذا جسم صدر عنه فعل
وكل جسم صدر عنه فعل فلا يصدر عنه الا اذا كان شخصا معينا فهذا الجسم لا يصدر عنه الفعل
الفعل الا اذا كان شخصا معينا ويلزم ذلك قولنا لو كان الجسم الفلكى علة للمحوى كانت العلة
شخص الحاوى ثم ذكر قضية اخرى هى ان الجسم الفلكى لو كان علة للمحوى لكان اذا اعتبرت
حال المعلول يعنى المحوى مع وجوب العلة يعنى الحاوى وجدتها الامكان ولزم من ذلك
كون وجوب المحوى مع تشخص الحاوى اذا فرض موجودا بالامكان لا بجرم رتب هذا
على المقدمات السابقة على سبيل الانتاج وذكر سابقا على هذه النتيجة ان وجوب المحوى
عدم الخلاء في الحاوى يعنى اتصاف الحاوى بعدم الخلاء فيه هما معا وبعد هذا ذكر ان عدم
الخلاء اما واجب مع وجود تشخص الحاوى فيلزم وجوب المحوى ايضا الى آخر ما ذكره وذكر انه
في تغيير المتن ولا تكرار في الكلام ولا تشويش في النظم فالاقتصار عليه لا يفيد طريق
البرهان على السياق المناسب لتغيير الشارح مبنى على ان المعية بين وجوب المحوى وعدم الخلاء
انما يكون على فرض وجوب الحاوى المتشخص لا مطلقا فتقرر ان الحاوى على تقدير كونه علة

للحاوي كان علة لتشخصه تم البرهان لانه فرض وجوب تشخص الحاوي في مرتبة كونه علة ولم
يلزم تجويز المحوي اذ ذاك بالامكان وعدم الخلاء ووجوب المحوي في هذا الفرض مما تفاوت حيث
ثبت عدم الخلاء في هذه المرتبة ثبت وجوب المحوي ايضا قضية للمعية وقد لزم كونه فيها بالامكان
هف ومتى لم يرد ذلك لم يلزم سوى كون المحوي في مرتبة الحاوي في الجملة بالامكان
لا في مرتبة تشخصه لانه لم يتقرر كون تشخصه علة والمعية بين الامرين لم يتحقق الا عند
فرض وجوب تشخص الحاوي فلا يلزم المعية في المرتبة المذكورة حتى يثبت فيها وجوب الامكان
للمحوي فيها فلا بد من تقرر كون التشخص علة بالاستنتاج مما سبق حتى يتم المقصود فانه لم يذكر
سابقا في المقدمات يمكن ان يستنتج ذلك منها فقوله فالاقتصار عليه لا بعد مقارنة عدم الخلاء
للمحوي المعلل يعني ما لم يتقرر ان على فرض كون الحاوي علة فالعلة انما هو تشخصه ويقتصر على
كون الحاوي علة مطلقا لا يعد المعية بين الامرين في مرتبة الحاوي العلة حتى يتم البرهان
اذ المعية بينهما على فرض وجوب تشخص الحاوي وان اشار اليه بقوله فان المحوي الا لو قدر انه
افاد ذلك هنا على ان المعية بينهما لا يختص بصورة وجوب تشخص الحاوي بل يثبت مطلقا
لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانا نقول
المعلول يمكن في مرتبة وجوب علته والمعية بين الامرين ثابت فيها بناء على عدم اختصاص
المعية بتقدير وحيث ثبت عدم الخلاء فيها ثبت وجوب المحوي ايضا فيها وهو ينافي امكانه فيها
والحق حاد عن الطريق في تفسير كلام الشيخ هنا ولولا خوف تضييع الزمان لنا بينا ان الامر في مثل
ذلك هين لاشتغلنا بنقل ذلك واما اعتراض الفاضل الشيخ فخلاصة ما ذكره الشيخ في تقرير

البرهان

البرهان ان الحاوي لو كان علة للمحوي بسبب تشخصه و كان المحوي في مرتبة وجوب الحاوي
وجوبه بالامكان لكن عدم الخلاء في الحاوي يستلزم وجوب المحوي ومعنى المعية ما سبق في
تفسيره فيلزم تجويز عدم الخلاء ايضا في تلك المرتبة بالامكان وهذا بناء على ان احد المعين
اذا كان في مرتبة من مراتب بعض الاشياء بالامكان كان الاخر ايضا كذلك وبيانه
اللزوم لان المتقدم على الشيء متقدم على الشيء الاخر وهذا في قوة ان ما مع المتقدم متقدم والامام
قرر البرهان بوجهين احدهما لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه بعين ما لزم
لكن التالي باطل لان وجوب المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجوب الحاوي فوجوب
المحوي مع ما هو مع الحاوي وما مع الشيء معلول فوجوب المحوي مع وجوب الحاوي وهذا التقرير
مبني على ان ما مع الشيء معلول وثانيهما وجوب المحوي وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوي
على المحوي لتقدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على الشيء متقدم وهذه في قوة ان ما مع
المتقدم متقدم لكن تقدم الحاوي على عدم الخلاء باطل ثم ذكر في الاعتراض لا نم ان المتقدم
على الشيء متقدم قال بيانه ان عندكم الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فالحاوي
مع المتقدم على المحوي ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فاذا لم يجب ان يكون ما مع المتقدم
متقدما فلم لا يجوز ان يكون ايضا ما مع المتأخر لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين
وتوجه هذا الاعتراض على التقرير الثاني للامام ظ واما توجهه على تقرير الشيخ فتوجيهه ان في
هذا الاعتراض قدحا في المقدمة المأخوذة في الدليل الثاني بالقوة وهي ان ما مع المتأخر يجب
ان يكون متأخرا وهذا لازم للمقدمة المأخوذة في تقرير الشيخ وهي قولنا اذا كان احد المعين في مرتبة

ببعض الاشياء بالامكان لكان الآخر ايضا كذلك بما ذكرنا والقدح في اللازم قدح في الملزوم
فمن هذه الحجة يتوجه الاعتراض على تقرير الشارح وحاصل الجواب ان المعان في هذا البحث بمعنى
شيئين لا يتقدم احدهما على الآخر ولا يتأخر عنه لا بحسب الزمان ولا بحسب الرتبة وانما يجب
يكون ذلك على سبيل الشرط واللزوم واما في قولهم الحاوي مع العلة فالمراد انهما
شيئان ليس بينهما تقدم ولا تأخر بالزمان ولا بالذات اذ انهما في مرتبة واحدة في المعلولية
وقد ينبه الامر بما هنا اشتباه نشأ من الاشتراك اللفظي قال الشارح قرر الامام الدليل
بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما عليه والتالي باطل
لان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لانه وجب لذاته لا لغيره
وتاما مع التام معلول فوجود المحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتأخر عنه ولان الحاوي لو تقدم
على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء المتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء
فيمكن عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثاني بما نقلنا الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظ
واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض للقضية القائلة بان ما مع الشيء
متأخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما هو حق اشتغل
بجمله ولست هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او عرض على تخطئة الامام انتهى وانت قد عرفت
طريق توجيه توجه الاعتراض على تقرير الشارح بما ذكرناه ثم قوله قرر الامام الدليل بالطريقين
الاولى الذي اورده هو تقرير الشارح ومضاف اليه ان المعية بين المحوي وعدم الخلاء انما يكون
على تقدير كون الحاوي علة للمحوي وليس هذا شيئا من تقريري الامام والطريق الثاني في تتبع

التعبير

التعبير الثاني للامام لكن اضاف اليه اضافة فاسدة من المآخذ على الشيء فوقه على ذلك الشيء
لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته المقصودة الهيولى الفاعل للشيء اذا كان جسما
فانما يكون فعله باعتبار صورته لا باعتبار مادته لان الجسم لا يكون جسما بالفعل باعتبار مادته
بل بهذا الاعتبار جسم بالقوة والشيء من حيث كونه بالقوة شيئا لا يكون فاعلا لا في
ذلك لكون الهيولى موجودة بالفعل حين اتصاف الصورة اياها ويحتمل ان يكون المراد ان الجسم من حيث
المادة موجود بالقوة يعني موجود حقيقة القوة والاستعداد وان كان وجودها بالفعل فالشيء
من حيث معنى القوة لا يكون هو فاعلا ومنه يظهر ان الهيولى لا يكون فاعلة بنفسها وان كان
لها وجود فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول المراد ان الشيء اذا كان فاعلا يلزمه
ان يكون نسبة المفعول الى ذلك الشيء بالوجوب واذا كان قابلا يلزمه ان لا يكون
نسبة المفعول اليه بالوجوب وهما متنافيان وبالجملة وصف القابلية يقتضي ان
يكون نسبة الشيء اليه بالوجوب ووصف الفاعلية يقتضي كون ذلك على سبيل
الوجوب فاذا اجتمع فيه الوصفان يلزم اجتماع المتنافيين لا ان وصف الفاعلية
يقتضي الوجوب ووصف القابلية غير مقتض للوجوب اذ لا تنافي بين الامرين
كان للشيخ ان يقول باعتبار كونه عاقلا للاشياء قال الشارح فيه نظر لان نفاة الاعتبار
ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلم لا يكفي في الحكم بصدوره فان من الجائز ان يكون
المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها للشيء وقال بعض الناظرين
الجواب عنه ان الشارح لم يقصد به منع النقض اتمام الدليل الذي ذكره الامام ولهذا قال اما

تعليله المذكور فقط فان الاستدلال الذي ذكره الامام كان باطلا عنده لما كان ما ذكره الامام في
مقام نقض التعليل الذي ذكره كان ايراداً على الشيخ ايضاً حيث قال لقيام الصدر العلمية انه يطلب
وذلك ينافي ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد الا بمباينة يتمسك
باختلاف الجهات والاعتبارات ودفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو ادعى مثل ذلك في الدليل الذي
اورده الامام من عند نفسه ويلزم اختلاله وبطلانه فلا يضر انه بل كان مؤيدا لما ادعاه
وبطلان التعليل الذي اورده انتهى ولا يخفى ان ظاهر الكلام النقض والجواب عن النقض بما ذكر
في الاصل غير مستقيم فكلام المحشي يتوجه الى الشيخ علة الجسم بكونه او لا علة لجزئيه قال
لا يقال لا نسلم انه يكون علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا
نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا
على ان علية احدهما كافية في الاستدلال انتهى وتقابل ان يقول في السؤال ان علة الصورة
علة للجمع بين الجزئين وليست علة المجموع الجسم حقيقة وفي الجواب ان الصورة الشخصية ليست
علة للهيولى كما سبق فلا يكون علتها علة لهما جميعا ثم في قوله علية احدهما كافية في الاستدلال
اشكال لانا نقول ان الجسم لا يصح ان يكون علة للهيولى اذ لا وضع لها بالنسبة اليها بقاء لاتحادها
حتى يستقيم التاثير واما الصورة فلاتحادها وضع بالنسبة الى الجسم وهو كاف اذ لا يتحقق وضع
بتعين لنفس المعلول قبل وجوده والوضع انما يكون للعلة القابل له حين وجوده والجواب انه قد
في النمط الاول ان الهيولى توجد عن سبب مع معين تعقيب الصورة وهو بعينه السبب الاصل والاصل ان
نكهته اتحاد الهيولى الى السبب المقتضي وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة ويقتضي تعقيب الصور وذلك يقتضي

حصول

حصول الهيولى بالفعل فالسبب الاصل علة لوجهين بالاصالة وبالتوسط فليس للهيولى سبب
برأسه وللصورة سبب آخر وعلى تقدير فرض ذلك ايضا ليس للصورة المشخصة علة وللصورة المطلقة
علة اخرى بل علتهما واحدة فاذن اذا كان الجسم علة مقتضية لصورة فلا بد ان يكون علة
للهيولى ايضا ويتم الكلام فتدبر فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود اذ الممكن لو جوده
مهيته ثم ممكنا بعموم تلك المهية فلا شك في ان الملحوظ من المهية في العقل في الصور يتنافر
واحد فان كان الوجود امرا اعتباريا فاما ان يكون الاصل المنتزع منه ذلك الاعتباري
نفس المهية او هي مع امر آخر لا وجه للاول لاشتراك المهية الملحوظة في الصورتين وعلى
الثاني اما ان يكون المنتزع منه نفس المهية مع امر اعتباري آخر او نفس المهية مع امر موجود
وعلى الاول ننقل الكلام وذلك الامر الاعتباري حتى ينتهي الى امر موجود وعلى الثاني يلزم
ان يكون الوجود امرا موجودا لانا لا نعني بالوجود الا الامر المنضم الى المهية الذي يقتضي صحة
الحكم عليها بالوجود فثبت ان الوجود امر موجود منضم الى المهية وهو الامر الصادر عن
العلة فهو امر موجود بالذات والمهية موجودة بالعرض وهنا اشكال وهو ان الوجود لا يخلو اما
ان يكون عينه او زائدا عليه وعلى الاول يلزم كونه غير قابل للعدم اصلا فيلزم ان يكون
واجبا لذاته وعلى الثاني يلزم التسلسل وهذا الاشكال غير وارد على الاكثرين القائلين
بان تشخص الواجب وجوده كل شيء بحسبه اليه والجمع بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره في النمط
الرابع ان المذكور هو هناك ان ليس للمهية وجود منفرد عن قطع النظر عنه عن الوجود كان
القابل للشيء وهذا لا ينافي كون المهية موجودة بالوجود لا مع قطع النظر عنه فاندفع ما ذكره

المنضم

اقول بقوله وهذا الكلام تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في المطالع
بخلافه وقال بعض الناظرين بعد نقل الشبهة فيه حيث الوجوب تابعة لذلك الوجود
لو فعلية الماهية في نفس الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل كان الامر
بالعكس اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء
في نفسه والثبوت هو الوجود فكون الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في
نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس لان العقل تصور
الماهية معراة عن جميع ما يغايرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك
لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وهذا مذهب بعض من افاضل المتاخرين وكلام الشيخ
ظاهر الانطباق عليه في هذا الايراد اورده عليه ان القول بان كون الشيء انسانا
متفرع على كونه موجودا بحسب نفس الامر لا يقتضي مغايرة الانسانية للوجود في الخارج
العيني ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني نقول قد صرح الشيخ بعدم الطبيعة
لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تصريحه في مواضع بانهما
خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الاحقية ظاهر وقد عرفت استفادة
هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود وجود وكان احد الطبيعتين
احق من الآخر والحاصل ان التغاير باعتبار يكفي للتقدم الذاتي واما ما في ثانيها
الى آخر ما ذكره قد استفيد من كلام الشيخ ان الوجود متقدم على الماهية بحسب الخارج وح
فاتصاف الماهية بالامكان بمعنى كون الماهية بحسب الخارج بحيث ينتزع منه العقل انها

غر

بحسبه للوجود والعدم ونقل كلامه منها انما يكون بعد الامر بالامكان هذا المعنى امر مضاف
بنسبة الماهية والنسبة للوجود ونسبة المتضايفين انما يكون بعد الذاتي بالمضاف
الآخر واما بحسب العقل فالمرتبة على الماهية انها لو لوحظت بنفسها اتصف الملحوظ بالامكان
بمعنى انه بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه انه غير مقتض لشيء من الوجود والعدم مع جواز
انضمامه بهما وهذا الاتصاف ثابت للماهية في العقل وفي مرتبتها ثابتة بالنسبة الى اعتبار
الماهية من حيث هي وفيه ان قال الحق وانما ان الامكان والوجوب معه في الثانية غير منتظم
لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف
على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وظهر بما ذكرنا ضعف هذا الكلام وقال بعض
الناظرين ليس الامكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية
حتى يتاخر عن الوجود اي ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم
الامكان او الوجوب مع الوجود حتى يثبت انهما متاخران عن الوجود فكيف كانا معه
في المرتبة بل المراد اتصاف الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية
وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر ثم يتوجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان
على الوجود اما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه علة للافتقار والافتقار متقدم على الايجاد
المتقدم على الوجود واما الوجوب فلما تحقق ان الشيء ما لم يجب لم يوجد انتهى وفيه نظر
لان اتصاف الماهية في العقل بالامكان لا يتحقق الا بعد ملاحظة الماهية وحصولها في
العقل ولا توقف لوجود الشيء في الخارج على هذه الملاحظة العقلية ولا اتصاف وحصولها

في العقل سوى هذا وليس معنى قولهم الامكان علة للافتقار المتقدم على الايجاد والوجود
ان بعض ان يكون اتصاف المهية في الخارج بالامكان متقدما على وجود الشيء لان ثبوت
الشيء للشيء غير متقدم على وجوده ولا ان اتصاف المهية في العقل بالامكان سابق على
وجود الشيء وكذا قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يقتضي ان اتصاف الشيء في الخارج
او العقل بالوجوب سابق على وجوده فتدبر ثم قال الخ بعد الكلام المنقول عنه
سابقا ولكن لك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في
ثانيتها لا توجيه له وقال بعض الناظرين في توجيهه ان الصفات ينقسم قسمين احدهما
ما يكون تابعا لنفس المهية ولا يقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الا من جهة ان المهية
صارت تابعة للوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجود
بل انما توقفهما على المهية الموصوفة بهما وثانيهما ما يكون تابعا للوجود وتابعيتها
للمهية لو كانت تابعة فانما هي على تقدير كون الوجود تابعا للمهية والعقل والعلم
والعلم من هذا القبيل فعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود يقع التعقل مع نفس المهية
في المرتبة الثانية والوجوب والامكان التابعان للمهية يقعان في المرتبة الثالثة وعلى
تقدير جعل المرتبة الاولى للمهية كان الامر بعكس هذا فان قلت التعقل صفة زائدة
للمهية فكانت متاخرة عنها بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات وليس صفة زائدة
على الذات واما تعقل الغير فيمكن ان يكون تعقل المبدا الاول بالعلم الحضوري فيكفي فيه حضور
الواجب في وجود العقل وذلك لا يتوقف على ارتسام صورة حتى يتاخر عن المهية الموقوفة

بها والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول لا يتوقف على امر متأخر عن وجوب المبدأ ووجوده
بل لا يتوقف له الا عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة الثانية فان قلت الوجوب والامكان
كما كان صفة للمهية فكان صفة للوجود ايضا على ما صرح به الشارح فلا يتم ما ذكره بعينه
قلت الكلام في الوجوب الذي من صفة الذات بالقياس الى الوجود اذ نقول لعل اتصاف
الوجود بهما بالعرض وموصوفهما بالعرض الحقيقي نفس المهية انتهى وفي كلامه مواضع يحتاج
الى البحث منها جعل الامكان والوجوب مطلقا تابعة للمهية وقد عرفت ان اتصاف
المهية في الخارج بالامكان متأخر عن اتصاف الوجود به ثم حكمه بان الامكان تابع
للوجود عند فرض كون المهية تابعة له بل يظاهره على ان المهية التابعة للوجود
مخصصة بالاتصاف بالامكان دون الوجود والتابعية في الخارج ومع ان اتصاف
الوجود بالامكان في الخارج ايضا متأخر عن المهية ثم جعل العلم تابعا للمهية على تقدير
كون الوجود تابعا للمهية محل تأمل لان تقدير تبعية الوجود للمهية انما هو الملاحظة العقلية
ولا مدخل لها في حصول العلم الملحوظ فقوله وعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للمهية كان الامر
بعكس هذا محل تأمل ولو جعلنا مثل هذه الكثرة التي توجه على ما ذكره الخ ان الكثرة
التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول الذي هو
الواحد وان كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ما له من
السلوب والاضافات فلنكتف في صدور الكثرة عنه واجاب الشارح المحقق بان السلوب
والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا

وتفصيل المقام ان الاضافة ما كان منها من مقولة المضاف فانما يتوقف ثبوته للمحل على
وجودات المضايف الآخر كالخلق والاعطاء والمساواة والموازاة وامثالها وما كان
من قبيل اتصاف الشيء بالشيء فعند المحققين يتوقف على وجود الموصوف والصفة في ظرف
الاتصاف الا ان يجعل الاتصاف الخارجي كون المحل في الخارج بحيث ينتزع منه العقل
الصفة كما هو طريقة جمع من ان جزئي الامر البسيط لا يعد الغير المؤتلف من الاجزاء
الخارجية والعقلية في مرتبة تجرده بالوجود لا يمكن ان ينتزع منه العقل الصفات
المختلفة نعم اذا وجد شيء آخر [illegible] العقل منه وبين ذلك الشيء الآخر امكن ذلك
وكذلك الحكم في الاضافات والنسب الاخر واما السلب فهو امر اعتباري ينتزعه العقل
من الشيء ولا وجود له في الخارج وانتزاع السلب عن الشيء انما يكون عند وجود شيء آخر
في العقل او الخارج والمقايسة بينهما وبما ذكرنا اندفع اعتراض المحقق بان تعقل السلب
والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج
يتوقف على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور ثم قال المحقق وربما توجه
الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج وهو ممنوع لعدم تحققها
في الخارج واما في العلم اما ان يتعدد في علم الله تعالى وفي علم الغير لكن تعدد السلوب
والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو ممتنع على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات
بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبارات التي
لا يتحقق الا فيه يلزم الدور قال وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء عن الله تعالى على وجود تلك

السلب

١٨٣

السلب والاضافات وليس كذلك بل على نفسها كما يتوقف وجود الامر على عدم المانع نفسه
على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل انتهى وانت خبير بان التوقف على نفس الاضافة
والسلب غير مجد في مقصوده والنقض بالاعتبارات التي في العقل غير نافع فتدبر وقال بعض
الناظرين في جواب المحقق على ما هو لزم توقف الشيء على الاضافة والنسبة اما باعتبار
ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها او باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف وجودها
فعلى الثاني لا شك في توقفها على وجود الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود
الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود المنسوب اليه بالضرورة في ظرف
الاتصاف واما وجود المنسوب منه فيقتضيه ايضا لكن لا يلزم ان يكون في ظرف الاتصاف
وهذا ما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء عند بيان ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا
فيقتضي وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حاله في اتحاد الصادر الاول لم يتحقق
بامر غير الذات وغيره انتهى وكلامه محل تامل في ظاهر الشيخ ان ثبوت الصفة للشيء
يقتضي وجود الصفة في ظرف الاتصاف وعلى هذا فالصواب ان يقال اذا توقف الصادر
الاول على اتصاف المبدأ بصفة فلا شك في توقفه على المنسوب اليه واما المنسوب فلا شك
ان الاتصاف يستلزم وجوده بناء على ما ذكر فلا يخلو اما ان يتوقف عليه ام لا وعلى الاول
يلزم المط وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون الصفة ذاتية مدخلا في تقوم الموصوف ام لا
وعلى الثاني كان عرضا ووجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره فاذا كان الشيء موقوفا
على الاول كان الاستلزام بين الاتصاف والصفة اما لكون الاول علة موجبة للثاني او لكونهما

معقولي علة ثالثة والاول بط لانه يلزم انعدام الصفة في مرتبة الاتصاف لانعدام المعلول وهو فاسد وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون العلة الموجبة لها هي المبدأ الاول او غيره وعلى الثاني يلزم تقدم وجود غير المبدأ الاول على الصادر الاول وهو بط وعلى الاول يلزم كون المبدأ الاول علة موجبة للصفة وهو ينافي كون الصفة مما لها مدخل في تتميم الموصوف على ان هذا الفرض فاسد مستحيل في نفسه ثم قال بعض الناظرين واما السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم الصرف والنفي المحض لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل انما يكون عدم ملكة وفي تحقق وجود المسلوب بالقوة اي تحقق وجوده بنفسه او بموجود او الحاصل ان في لم يكن موجودا غير المبدأ وذلك الصادر لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لانه علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف انتهى كلامه مبني على مذهب القائلين بوجود القوة الاستعدادية وعلى تقدير حمل العدم على الملكة يلزم المادة في المبدأ وهو فاسد لكن هذا التخصيص لا وجه له والنفي المطلق يوجب التكثر في الجهات والاعتبارات وان لم يوجب التكثر في الذات وهذا الموضع من المعقول قد لهم العلة انهم وجدوا في العلة موضع علمي واستعمال الشيخ في غير هذا الموضع ايضا في المواضع العلمية واما ما ذكره الشيخ في برهان الشفاء فليس المقصود به مثل هذا الموضع بل مثل ترتب الاثر وعدمه على الشرف والخسة مثلا فانه في القضية الكلية شرعية فينتج الحكم منتجا واما السالبة فيجب ان لا ينتج اصلا واحتمال هذه الامور فلا تناقض في كلام الشيخ وهو لم يجزم به بناء على ان الحكم بالشيء اعم من التصديق القطعي والظني في المواضع العلمية الحكم القطعي ولكن الوثيقة

صارفة عن

١٨٤

صارفة عن الظ وهي ما اشار اليه بقوله وكيف وهو معترف بالعجز واما قولهم يجب ان يكون الامر الذي يحكم به وصدقه على سبيل الوجوب لان التصديق به على سبيل الوجوب ولا بشرط وجودي ولا عدمي لانتفاء الشرط الوجودي في مرتبة المبدأ الاول لانه والشرط العدمي فبناء على ما ذكر بان الذات في تلك المرتبة لا يصلح لانتزاع المعنى العدمي لان شيئا آخر يصلح لذلك فلا يكون الايجاب طرفا للعدم اصلا لكان العقل الثاني مبدعا بالحقيقة الاول فالحقيقة نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل يتوسط المبدأ فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان الحادث ايضا موقوفا عليه بالضرورة وجاب عنه بعض الناظرين بان العلة البعيدة ليس لها مدخل مستقل في تاثير المعلول بوجه من الوجوه والمعتبر في الابداع بعينه مدخلية غير الفاعل في تاثير الفاعل لا من مدخلية غير الفاعل في ايجاد الفاعل فقال نعم يمكن ان يقال قد تقرر ان ايجاد العقل الاول للعقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير وعلله لذات المبدأ الاول فلم يكن التاثير متوقفا على غير الفاعل وهو المعتبر في الابداع على مقتضى تفسيره انتهى اللهم الا ان يخص الغير بالمحل بالوجود الخارجي لما كانت الاجسام السماوية مما اصدق في هذا الكلام كلام الشيخ في الشفاء والنجاة وما ذكره من الاشتراك في مادة العناصر مما هو فيه الاشتراك في حوال الاجرام السماوية يحتاج الى بيان اذ لا يبعد ان يكون في ذات العقل يكفي في حصول المادة المشتركة ولعل نظرهم على ان امكان العقل انما هو بالنسبة الى امر واحد هو الوجود واستعداد الهيولى العنصرية امر متعدد متشعب بالقياس الى لوازم الصورة فحقيقة الهيولى التي هي استعداد قائم بالذات لا يمكن ان ينشأ من مجرد العقل وقول

أي لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها
الى المجرد المفارق لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية
مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل الايجاد بل في اعدادها للصور حتى
لا تنعدم وبقائها نعم ومع هذا الكلام لا يظهر وجه احتياج ما ذكره الفاضل الى المشتركة في احوال
الاجرام السماوية وان ظهر احتياجها الى الاجرام السماوية مطلقا فيجب ان يكون
لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة قال بعض الناظرين اراد بمقتضى تلك الطبيعة الحركة
المستديرة على ما اشار اليه بقوله مشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة وفيه اشارة
الى ان اعانة السماويات في وجود المادة العنصرية من جهة حركاتها وصرح به الشيخ في قوله يفيض
عنه بمعاونة الحركات السماوية وانما كان كذلك لان نفس الطبيعة الجسمية امر ثابت غير متجدد
الاحوال فلا يكفي كافية في استناد امر غير ثابت متجدد الاحوال فلا يكفي كافية في استناد امر
غير ثابت متجدد الاحوال الى امر ثابت غير متجدد كما لا يخفى لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح اولا
موافق لما ذكره الشيخ في الشفاء والنجاة فانه قال في الشفاء ولهذه الاسطقسات مادة مشتركة
فيها وصور مختلفة يجب ان يكون اختلاف صورها عما تعين فيه اختلاف في احوال
الافلاك وان يكون اتفاقها في المادة عما تعين فيه اتفاق في احوال الطبيعة تعين في وجوه
ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤ المادة للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع
والجنس لا يكون وحدتها بلا مشاركة من وجه معين علة لذاتها بل في نفسها منعه وحدة
وانما تضمها غيرها فلا بد اذن من هذا الوجه علة الانسان ربما لو حد يرد الى الاحوال المراد [?]

فيجب ان يكون غير العقول المفارقة بل اولها الذي يتناهى الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات
السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال وساق الكلام الى ان قال
ولان المادة لم تبق بلا صورة فليس قوامها على ما يجب اليه من المبادئ الاول وحدها بل عنه
وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه المادة لان قد كانت المادة قائمة دونها
فليس قوامها عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة بل كما
ان المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة لفلك فلك
فكذلك المادة هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون من الطبايع الخاصة وهي الصورة
الى ان قال وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادى ومعينات للطبيعة الخاصة
والمشتركة هاهنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة المشتركة هناك من النسب المختلفة المبدلة الواقعة
فيها سبب الحركة مبدأ التغير الاحوال وتبدلها هاهنا ونحوه قال في النجاة وكلامه في اوائل
الشرح صريح في ان المعين هو الطبيعة العامة الفلكية والخاصة لكل فلك فلك في قوله
اولا والافلاك تتفق في طبيعة مقتضية الحركة المستديرة ان معناه ان الافلاك باسرها
تشترك في طبيعة مقتضية الحركة المستديرة مطلقا وان اختص كل فلك بحركة مستديرة
خاصة والمقتضي في قوله فيجب ان يكون مقتضى كل تلك الطبيعة على صيغة اسم الفاعل بمعنى
مقتضي طبيعة مقتضية اصل الحركة المستديرة وهو الطبيعة الفلكية المشتركة وقوله يفيض عنه
بمشاركة الحركات السماوية اشارة الى الاسباب الصور الخاصة المقيمة للهيولى ولا ينافي ذلك
مشاركة الطبيعة المشتركة في العلية ومراده بالمبادئ الاولى والمبادئ الباقية بواسطتها

المذكورتين في سياق قوله ولان المادة ليست تبقى بلا صورة ليس مجرد المفارق بل
مع الطبيعة المشتركة الفلكية وفي كتاب المبدأ والمعاد ذكر في الموضعين الطبيعة المشتركة
الفلكية حسب حيث قال ولان الصورة التي بها تقوم هذه المادة الان قد كانت المادة
قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالطبيعة الفلكية فلو كانت عن
الطبيعة الفلكية وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت
الصورة وقول بعض الناظرين وانما كان كذلك لان ما ذكره مندفع بان الطبيعة
المشتركة محتاج اليها مع الصنايع الخاصة والحركات المستندة اليها والاول بناء على اتفاق
ذات الهيولى مع استعدادها المتعاقب المختلف والثاني لاجل التغيرات والانقلابات المختلفة
بحسب الصور المختلفة ولا يكفي العقل في التأثير لان ذلك ليس بسديد عند التفتيش الظ
ان الكندي رأى ان صور العناصر الكلية فيها ثابتة مستمرة وان عليها ما نقل عنه وهو مردود
لان هذه الصور اما ان تكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة لا يخلو اما ان تكون لها
صور اخرى متعاقبة ام لا وعلى الثاني يلزم ما ذكره الشيخ وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن
العلة وكذا على الثاني لان الحركة المقتضية للصور على ما ذكره ليست حادثة مع حدوثها فكيف
يتخلف عنها المعلول وان كانت قديمة والفرض انها معلولة للحركة وهي سابقة عليها بالزمان
يلزم تقدم الشيء على القديم بالزمان والشيخ الزم الفساد المختص ببعض الاقسام لظهور فساد
باقي الاقسام والحق ان صور العناصر الكلية ليست بمستمرة بل حادثة على التعاقب لان كل
كرة تزيد باتصال بعض الاجزاء الحادثة اليها وتنقص بانفصال بعض الاجزاء عنها مستحيلة

الى

الى غيرها والاتصال والانفصال يوجب الانعدام والتجدد وهو المتصل والمنفصل الحادث
فان قال الكندي بهذا فرد قوله بان اسباب هذه الصور المتعاقبة ليست منحصرة فيما ذكره
وان لم يبعد ان يكون له مدخل فيها وقال الامام فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة او صور نوعية
ثم يزول تلك الصورة بواسطة عداد الحركات السماوية ويحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا
الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال لا ينافي له انتهى وانت خبير بما فيه وعرض
بعض الناظرين على ما ذكره بان ذلك ليس بسديد عند التفتيش يقول فيه نظر اما اولا فلان
ذلك منقوض بما مر حيث قال انه فان العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات
السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل فان ذلك صريح في مدخلية الحركات السماوية
في وصف المادة فلا بد من زمان لم يكن المادة موجودة لتقدم الحركة عليها فيلزم حدوث
المادة وكذا ينتقض بما مر من انه قال ان اسخان الشمس وغيرها صار سببا لفيضان الصورة
النارية على المادة العنصرية ثم يحصل منها المركبات وذلك لان بعض المركبات كالانواع المتوالدة
التي قدتم وقد صرح بانه كذلك مع ان اسخان الشمس كان متقدما عليها بالزمان اذ
اسخان الشمس انما كان بالتدريج لانه حركة للجسم العنصري من باب الكيف وكذا ينتقض
بالمزاج الحاصل في تلك المركبات لان المزاج انما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرح به وهو متقدم
على المركب فيتقدم على الانواع المتوالدة انتهى والجواب ظ مما ذكرنا ثم قال واما ثانيا
فبالحل وهو ان اللازم مما ذكر عدم خلو المادة عن كل صورة صورة شخصية لا خلوها عن جميع
الصور والحاصل ان المادة في كل زمان متصورة بصورة مسبوقة بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة

المخصوصة والصورة المعينة صورة اخرى ولكنها كانت سببا لفيضان تلك الصورة وهكذا
في الاشتغال انتهى وانت خبير بان هذا الكلام غير متوجه على اصل الاستدلال وانما يجري في النقوض
والاشكال لكن يمكن ان الامر حصول الصور الاربع في المادة المشتركة اما لحصول القابلية المطلقة
فيها او لحصول الاستعداد بان هذه المادة مستعدة لحصول الصور الاربع فيها ولا انقسام فيها
قبل حصول الصورة فيها وانقسام المادة بالعرض

كذا

كذا

كذا

ولا يخفى ان استناد المعجزات والكرامات الى تاثير النفس مع غير مدخلية للقوى البدنية مطلقا
محل تامل بل بعضها مستند الى تاثير المبدأ الاول وبعضها مستند الى النفس بتصرف الحواس
الباطنة كالتخيل والتوهم اذ القوى الشوقية المردوعة بان يكون وجود الشيء الوقوع

الخارج

الى ان يرجح تارة تخييل النفس ذلك الشيء وشوقها الى حصوله فيكون بتوسط المادة واما تاثير
النفوس الاموات فعند جماعة منهم حيث زعموا تعلقها بالاجرام الفلكية كان ما تعالى تخييل
الجنس انتهى ما قصدنا تعليقه على النمط الثالث ويتلوه التعليق على النمط السابع ان شاء الله
وحده العزيز ولما كانت النفس الناطقة لا تفنى اراد ان يستدل على بقاء النفس بعد
الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم
ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لتكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات
فاذا فسد البدن فقد فقد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود — اليه
النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن قال وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس
ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث
البدن فلم لا يجوز ان لم يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس ان كانت مجردة الا انها متعلقة
بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن
ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم نعدم البدن
ولا يخلو اما ان يكون للطبع للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن له دخل في
وجود النفس اصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل في وجودها
فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت انتهى ولعل غرضهم — انتهى
ان النفس محتاجة الى البدن في الاستكمال اولا فاذا استعدت المادة بصورة انسانية
صالحة لان يكون آلة بدنية للنفس في استكمالها الذي هو فصل استحقاق وجود النفس فاذا

وحدث النفس قابلة بذاتها لفيضانها عن الجوهر العقلي وحصل لها بعض الكمالات لم يكن
في سبب لعدمها فانها مستغنية في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن الآلة البدنية وقد تقرر في موضعه
ان الموجود ما لم يحصل لعدمه سبب كان باقيا والسبب لانعدام الصور في المواد ان المادة
تستعد لقبول صورة جديدة من المفارق العقلي فيفيض عليها وهي مقتضية لانعدام الصورة
السابقة للتضاد بين الصورتين فينعدم الصورة السابقة وهذا المعنى غير جار فيما نحن فيه
فيلزم بقاؤها واما حصل من البدن انما حصل في استحقاق النفس للوجود بحسب حدوثها لا بقائها
فانه حصل لها الاستغناء عن الآلة بعد الحدوث وهي من الاشكال ان تستغني عن الآلة
وتبقى ببقاء المفارق ثم قال الخ بعد الكلام المنقول عنه سابقا واعلم ان ما ذكرنا في تقرير
الاستدلال ههنا هو ما ذكره الامام من ان الشيخ في الاستدلال بتجرد النفس عن المادة في كمالاتها
الذاتية اي الكمالات العارضة لذاتها كتصور المعقولات وذلك مع كونه غير منطبق على المتن
مستدرك في الاستدلال لان حاصل الخ ليس الا بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك
وكذلك قوله اشارة بقوله التي هي موضوعها للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها
فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا لاجل التسبيب
هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم
الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم هو ظاهر انتهى وفيه نظر لان في
قول الشيخ التي هي موضوع للصور اشارة الى استغناء النفس عن المادة في كمالاتها
لان موضوع الصور اذا كان مباين الوجود عن المادة غير منطبع فيها فالصور الحاصلة فيه بطريق

الاولى والغائية في الاشارة دفع ما يتوهم ان النفس اذا كانت محتاجة في كمالاتها الى المادة كانت
محتاجة اليها حاجتها في وجودها الى بعض الكمالات ولهذا ذهب بعض الاوائل الى ان النفس
الجاهلة عن الكمالات لا تبقى كما سيجيء حكاية هذا القول في الشرح واما قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فلعل الوجه فيه ان الحصر المستفاد من لفظة
انما يشعر بمعنى لا يحتمل سوى مجرد معنى كونه آلة فلا يثبت له كونه علة محتاجا اليها وقال
بعض الناظرين نسخ المتن مختلفة وفي اكثر النسخ وقع هكذا لكونها باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية وفي بعضها هكذا بل لكونه باقيا بما هو مبدأ الوجود من الجواهر العقلية
والظاهر ان مدار شرح الامام على هذه النسخة ولعل صاحب المحاكمات نظر الى هذه النسخة
على ما هو رايها فحكم بعدم انطباق الشرح على المتن وبالاستدراك والا فلم يكن على النسخة
الاولى على ما وقفت في نسخة الشيخ ونقلها مخالفة للمتن ولا استدراك اصلا انتهى وفي القول
بحمل الباء في قوله بما هو مستفيد الوجود على معنى مع وكانه بعد الاحتمال وعلى الاحتمال الآخر
غير دال على ما ذكره تكرار لما سلف في الفصل المتقدم اه المط في الفصل المتقدم
بقاء النفس بعد فقدان الالات لكن اشار في دليله الى تجرد الصور الحاصلة في النفس التي
هي كمالات ذاتية لها وههنا كرر المط مع زيادة فايدة هي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة
الاتصال بالعقل غير ضار في بقاء النفس مع كمالاتها الذاتية فالضمير في قوله وهي ان فقدان
الالات راجع الى الفايدة الزايدة مع ما سلف لا الى مجرد الفايدة الزايدة وقال
الشيخ قال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن والآن

ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فليتفرع على
وجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجوب الفاعل والقابل وكما لا
يعدل حب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان كانت الالات المفقودة
الالات لها وح يلزم من فقد الالات فقد اكثر الكمالات [illegible] ب بانها ليست الالات لها بل لتقررها
كما علمت في المط الثالث انما يتعلق بذاتها ثم زاد في الايضاح باهرا واربع حجج فانه قوي على
عدم مضرة فقدان الالات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال ح لعل ان المط
ليس الا بقاء التعقلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال
وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء
عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشارح في كل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب انتهى
وفيه نظر لان اناطة الامرين باستفادة ملكة الاتصال لا ينفي انفكاك كل منها عند عدم
الاستفادة المذكورة بل هي اعم من ذلك فلا يلزم تخصيص الفصل الاخير ببقاء العاقلية ثم ان
الشارح لم يجعل المط في الفصل الاول سوى بقاء النفوس [illegible] في دليله الحجج والصور التي
هي كمالات ذاتية لها والخلط انما وقع في الفصل الثاني وقد عرفت توجيهه واما خلطه
في كل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب ليس بصواب وقال بعض الناظرين ما سلف
في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها على ما بره عليه الشيخ الاولى
والذي ذكره الآن بعضها سلف وهو بقاء التعقلات واراد بزيادة الفائدة ان بقاء

التعقلات

١٨٩

التعقلات قد قرر فيما سلف بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة الى الآلة وههنا قد قرر ذلك
وزاد عليه ان النفس قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل فلا يضرها فقدان الالات ولا تحف
ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قررنا وح لا يرد عليه ما ذكره بقوله اقول الى والعقل
الباعث له على حمل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات قول الشارح
لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية وهذا وهم من كلامه لان هذا
انما ذكره قبيل الفائدة الزائدة ولو كان الامر كما زعمه لينبغي ان يذكره في ذيل قوله تكرار
لما سلف فالوجه ان هذا الكلام من الشارح وقع استطرادا وتوطئة لبقاء الكمالات والتوسعة
على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتامل
انتهى وانت خبير بما فيه فتدبر قال الشيخ وليس لك ان تعرض لها الغرض من هذا
الكلام دفع وهم يتوهم ههنا ومنشأ الوهم عروض وهن للقوة العقلية بسبب ضعف الالة
بعد ثبوت الملازمة تستلزم عدم المقدم كما ذكر ثم فنكيف ثبوت التالي مستلزما لثبوت
المقدم بعد ثبوت الملازمة لكن التالي ثابت لانه قد يعرض للقوة العقلية كلال عند كلال
الالة في بعض الانسان فيكون المقدم يعني كون الادراك بالآلة ثابتا ويندفع الوهم بامرين
احدهما ان وضع التالي لا ينتج وضع المقدم لعدم كونه مستلزما له فقال الشيخ ليس اذا كان
يعرض للقوة كلال عند كلال الالة في بعض الاحيان يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها بل يكون
فعلها بالالة لان استثناء عين التالي لا ينتج وثانيهما ان التالي ليس بثابت ههنا لان
التالي حكم كلي يعني كلما عرض للالة كلال عرض للقوة كلال ولم يثبت هذه الكلية ولمثل ذلك
كلال

العدل فقد اشار الشيخ اليه في ضمن قوله لان الشيء قد يعرض له من غيره الآخر ما ذكره
وحاصله ان النفس في بعض الاحيان يعرض لها الاشتغال بالالة والاستغراق في تدبيرها
فيشغلها ذلك عما من نفسها بغير ان فعلها له واما اذا وجدت النفس لم يحصل لها
كمال لكلال الآلة بحسب عدم اشتغالها بها وتدبيرها ذلك على ان فعلها بسبب
بالة وان لم يكن ذلك كليا ودائما ففيه اشارة الى ان الفرق في الاستدلال على
استغناء النفس عن الآلة عدم كلال القوة لكلال الآلة والامر الذي يثبت حصوله
وحصول كلال القوة بكلال الآلة في بعض الاحيان فلم يحصل وضع التالي فحاصل كلام
الشيخ ان وضع التالي غير منتج على ان الوضع غير متحقق فان الذي وضع بعض الحكم
الكلي الذي هو التالي وفي الكلام المذكور اشارة الى سبب كلال القوة عند كلال الالة
في بعض الاحيان هذا توجيه كلام الشيخ وكلام الشارح منطبق عليه وما ذكره الامام
في هذا المقام ضعيف مختل   هذه حجة سادسة قال الامام ثم وراء الحجة بان
القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل
له والتالي بقسميه باطل اما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل عضائه في وقت دون وقت
واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها
لذلك الجسم لحصول صورته ذلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة
بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالآلة لحصول الصورة في الآلة
فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص

التعقل

النوعية من غير تعدد المواد قال وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الامام لم يحصر
في المنفصل على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم
دائما او معلوما في وقت دون وقت وفي ابطال القسم الثالث كان احد القسمين الاولين لا
لا محالة ويكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها
الى قوله او لا يحصل التعقل البتة اصلا استدراكا لا دخل له في الاستدلال فان لم تكن توجيه
كلام الشيخ بما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما
دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما تتعقل ذلك الجسم لحصول
صورته لها فاما ان تكون تلك الصورة هي عين الصورة المتميزة الحاصلة لها او صورة
اخرى متجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها لحصول
صورة ذلك الجسم المتميزة لها ومن ان اوجب تعقلها تكون دائمة التعقل والا كانت
دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك
فيه اصلا انتهى وما ذكره من التوجيه غير منطبق على المتن وما لم عن الاستدراك كا
لا يخفى وان ما اليه بعض الناظرين والوجه في توجيه المتن ان يقال القسم الثالث
الذي ابطاله يثبت لزوم المنفصلة هو ان احدهما ان يتجدد للنفس العلم بمحلها بعد
عدم العلم وثانيهما ان يعلم او لا يزول ذلك العلم والشيخ انما ابطل القسم الاول بمجرد
ذلك لا يثبت المنفصل فيحتاج الى بيان الاضافة وتحريرها اضاف اليه انه يثبت انه
لا يكون التعقل لحصول صورته غير صورة المحل فقال فاذن هذه الصورة التي بها يصير

لا

القوة المتعقلة متعلقة لانها يكفيه الصورة التي للشيء الذي فيه قوة المتعقل الى آخر البيان
وفيه ايضا فايدة بيان كيفية ترتب التالي المولف من الجزئين على المقدم كما اشار اليه
بعض المتاخرين الناظرين ورد لا استدراك في البيان وان امكن البيان بنحو آخر قال
المحشي قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيئين واحد
شك فان المتعقل هنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم يلزم
ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية في جزء الجسم
وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة
المتعقل من مادته موجودا في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم يزل لها في مادته
لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في
المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة انتهى ولعل الاقرب في الجواب ان
يقال المراد الجسم لا مطلقا بل على وجه يشترك فيما بين الصورة المحصلة للمادة نوعا
محصلا بالفعل والمراد بالمادة في قوله صورة المتعقل من مادته المحل لا الهيولى
وقوله فهو غير الصورة التي لم يزل لها في مادته لمادته معناه ان الصورة المجردة
بجميع اجزائها التي منها صورة الجزء المحصلة للمادة نوعا غير الصورة التي لم يزل لها
بعض المتعقل في مادته ثابت لمادته يعني الصورة المحصلة للمادة نوعا فيلزم اجتماع صورتين
مختلفتين في مادة واحدة محفوفة باعراض بعينها ذي وضع بعينه وهذا فاسد ثم قال المحشي
ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل هنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة

حصول

حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم بمادة واحدة ونوع
لانه لا يتوقف تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مساهلة انتهى والظاهر ان المراد
من الصورة المتحققة للجسم الصورة الجسمية او النوعية وقد يرد عليه انه ان شاء تعدد
الاشخاص المتحدة في الحقيقة النوعية انما يكون بتعدد المواد لا مطلق الاشخاص والجسم
غير مشارك مع صورته النوعية او الجسمية في تمام الحقيقة ثم قال المحشي وفيه نظر لان الجسم
المادي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية تشتمل على المادة العقلية
فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين انتهى وانت خبير بان المادة العقلية هي صورة
بالفعل فاحدهما في العقل غير كافية في حصول معنى القابل المعتبر في الاختلافات الشخصية
ثم قال المحشي ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون التعقل من مادته والصورة
التي للمادة هي الجسمية لانها ماخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم
حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم هذا الامرين اما دوام تعقل الجسم
الذي هو محل الصورة العاقلة او دوام لا تعقله الا بعناية اخرى انتهى قال بعض
الناظرين وذلك يحمل الجسم على الصورة الجسمية ثم قال اقول فيه بعد اما اولا فلجواز ان
يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والصورة فعلى تقدير تعقل الصورة
الجسمية انما يلزم حلول هذه الصورتين وهي العقلية في المجموع المركب واما ثانيا فلان المادة
فلا يجتمعان في محل واحد انتهى وفيه نظر لان الصورتين اذا كانتا متحدتين في الماهية
فلا بد في افتراقهما الشخصي من اختلاف المادة القابلة على ما تقرر من اصولهم ومجرد اختلاف

المحل مع اتحاد المادة غير كاف ثم قال وانما قلنا ان احدى الصورتين موجودة بوجود
ظلي والاخرى موجودة بوجود عيني فيحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل بعد ان الامتياز
بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه انتهى وفيه نظر لان الصورة العقلية و
الصورة الخارجية متحدتان في الماهية فلا بد في اختلافهما واختلاف المادة كما تقرر ان علماء
السماء المعقولة قال ايضا هو جواب سؤال يمكن ان يورد في ان الصور المعقولة من السماء
لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء
اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول
عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء قال في الجواب لا الجوهرية والعرضية بحسب الوجود
الخارجي فان الجوهر كما تقرر لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض لو
وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها لو وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر
جواهر انتهى وما ذكره في جواب السؤال محل تامل لانا لا نطلق ان القيام بالنفس وكونها
مطابقة للسماء وصفان اعتباريان غير موثران في جعل الشيء حقيقتين مختلفتين بالماهية
وقد اعترض عليه بعض الناظرين فقال لا يخفى على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلاوة بعد
الجواب غير ملايم لاشارة الجواب اليه وحمله على جواب سؤال مقدر لا يلائم اسلوب الكلام
فالحق انه جواب آخر تقريره ان يقال للصور العقلية اعتباران احدهما من حيث انه صورة
حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا

غير كاف

الاعتبار يكون

١٩٣

الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها ماخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها
ماخوذة بالاعتبار الثاني كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هي الانسان مع وصف البناء
مغايرة الحقيقة من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغاير بالحقيقة
لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها بالاعتبار الاول موجود في العقل فلا شك انها بالاعتبار
الثاني موجود فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين مع تسليم ان العرض مخالف للجوهر من حيث
انه عرض وجوهر بالماهية فهذا هو المراد من قولهم على مذهب المحققين وهو حصول الاشياء
بماهيتها في العقل ان التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار لا ان العلم من حيث انه علم وعرض
متحد بالماهية مع المعلوم الذي هو جوهر من حيث انه معلوم فتامل جدا فانه من غوامض الشرح
انتهى ولا يخفى انه اذا تصورنا ماهية السماء لا بشرط شيء فانه يرتسم في العقل صورة عقلية تشخصية
وتلك الصورة ماهية هي بعينها ماهية السماء لا بشرط شيء التي هي المعلوم وتلك الصورة
الشخصية اعراض مشخصة لها وتلك الصورة الشخصية ماهيتها ماهية جوهرية هي بعينها نفس
المعلوم وكذا حصتها الحالة في النفس ثم اذا اعتبرنا تلك الماهية او حصتها مع بعض الاعراض
الحالة فيها لم يحصل من المجموع ماهية حقيقية كما ذكره الشيخ في الشفاء وكرر ذلك في مواضع
منه وعلى فرض التسليم لم تكن تلك الماهية ماهية عرضية لان المركب من الجوهر والعرض ليس
بعرض كالسرير مثلا والظاهر ان مراده من الصورة الحالة في النفس الماهية او حصتها مع
بعض الاعراض فلا يستقيم الحكم بكونه ماهية عرضية وان اراد غيرها فهو غير مفهوم وكلامه في
جعل الانسان مع وصف البناء له حقيقة واحدة حقيقية كما هو ظاهر كلامه محل تامل

بين الصورة بافتقار قال الإمام فلا بل لم يقول ان الفرض ممتنع لان الصورة لو كانت
حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حاصلا في محلين مختلفين دائما
ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة
لاحد الشيئين المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر
فتكون مقارنة لهما معا لكن لهما نحو آخر وهو ان الصورة الاولى ليست حالة في محل القوة
العاقلة بل في محلها على ما ذكره الامام انتهى والجواب عما ذكره ما ذكرنا في
جواب الاشكال الذي اوردناه اي على كلام الشيخ في توجيه كلامه ما هي مرجع هذا
الكلام وحاصله ان الفساد اللازم ان يكون الصورة العقلية في الصورة النوعية والصورة
النوعية المختصة بالجسم حالا في مادة واحدة غير مختلفة بالوضع وهو فاسد اذ قد تقرر
عندهم ان اختلاف الصور المتحدة في الماهية النوعية انما يكون باختلاف المادة بالوضع
اذا لم يكن اختلاف بالزمان وقال بعض الناظرين بعد نقل كلام الشيخ كلام الشيخ مبني على ان
محل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين في محل واحد على ما ذكره صاحب
المحاكمات ولهذا عبر عنها بلفظ الصورة ولو كان المعقول هو الجسم لما عبر الشيخ عن الجسم
بالصورة بل يعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان ما لم يطابق ما ذكره الامام فيقول لما اوصى
اليه في خطبة الامام في محل المعقول هو الجسم فهذا منه الامام حيث لم يجعل المعقول
هو الصورة الجسمية بل جعل الجسم على ما هو الظاهر من كلامه اذ الظاهر ان محل القوة العاقلة
الملائمة هي الصورة الجسمية الحالة في الهيولى لا في الهيولى والصورة الجزئية بعض جملة فيها
حالم فيها

يلزم

فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد قال اقول نعم يرد على كلام الشيخ ان يثبت امتناع حلول
المثلين في محل واحد حقيقة لا مجرد مقارنتهما لثالث اذ مجرد مقارنتهما لثالث لا يرتفع الاثنينية
بالكلية كيف لا وقد تغايرا باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للامتياز ولو سلم ان المراد
بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة
قريبة ولمحل الصورة الاولى مقارنة بعيدة ومقارنة الصورة الاخرى لمحلها مقارنة
قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتياز فان المقارن القريب لاحد الصورتين غير المقارن
القريب للاخرى انتهى وانت خبير بما فيه قال اقول وتقرير جواب الثاني ان هذا النوع من الحلول
اقتران ما فتكون الصورة الاولى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة
للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق واما اذا كانت الصورة العقلية مقارنة بالقوة العاقلة
وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارنة المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد
والانصاف ان هذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن الاشكال لسؤال الامام بان يقال لو كانت
الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال في الشيء
يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كان الصورة
الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هاهنا الا اجتماع مثلين متمايزين وهو حلول الصورة
المعقولة في الجسم في الجسم لا حلولها في مادة واحدة الا اذا كان قبل الامتياز بينهما
ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد في الملزوم ملزوم للاتحاد في اللوازم
ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبته الى الآخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز

بينهما فلا تنبيه فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبة الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل للآخر فظهر التمايز انتهى اعترض بعض الناظرين على قوله فالحال في الحال حال بالضرورة فقال هذا انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل العرضي فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل عنده او محل العرض له الا ترى ان السرعة الحالة في الحركة في الجسم ليست حقيقة في الجسم اذ ليست نعتا حقيقيا له بل هي نعت للحركة ولا شك ان الكلام فيما هو محل للشيء حقيقة اذ الممتنع اجتماع المثلين في محل لهما حقيقة اذ لو كان المحل محلا لهما حقيقة دون الآخر فيحصل الامتياز انتهى وانت خبير اذا تذكرت ما ذكرنا ان الامتياز الشخصي بين الاشخاص المتحدة في الحقيقة النوعية انما يكون بالمواد المختلفة بحسب الاوضاع لها على ما تقرر عندهم وذكره الشيخ في مواضع من كتبه ظهر لك طريق اندفاع كلام الاخ وبعض الناظرين في نفي الحلول حقيقة من الحال في المحل محل الحال والجواب ان الصفات واللوازم من الصفات الثابتة للنفس على قسمين احدهما ما يكون ثابتا لها لذاتها كالعلم بنفسها وثانيهما ما يكون حصوله للنفس عند الاسباب خارجة كالعلم بالسماء والشيء عنه واشباههما ما يكون من قبيل القسم الاول فالعلم به حضوري ثابت للنفس دائما وكذا العلم بالعلم ثم قد يلاحظ النفس العلم الحصولي بصدق بانها انما العلم بنفسها وهذا الشيء الملحوظ ثانيا العلم الملحوظ بوجه ما بالاوصاف الاعتبارية والعلم بها غير حاصل دائما لان العلوم منها يتضمن اوصافا اعتبارية غير متحصلة في النفس الا عند الملاحظة والاعتبار كالامور الاضافية والاعتبارية المتوقفة على ملاحظة الغير

194

واما القسم الثاني فلتوقف العلم به على حصوله للنفس عند توجهها اليه ولا يلزم من كون العلم دائما ولا من العلم به كذلك ثم العلم به عند حصوله حضوري وكذا العلم بالعلم به حتى الآن ان تلاحظ بالوجه الاضافي والاعتباري كما في نظائر القسم الاول فاذا حصلت الصورة السماء في النفس حصل العلم الحصولي بالسماء والعلم الحضوري بالصورة ما دامت مرتسمة في النفس وقد نحكم احيانا بان هذه صورة السماء حاصلة في نفسي وهذا الحكم ليس لازما للعلم الاول لتوقفه على ملاحظة بعض الوجوه والاضافات والاعتبارات الخارجة عن حصول صورة السماء في النفس وتامل لم يهمنا سواء كان احدهما لازما له او لا وجب العلم بصفات النفس دائما امت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بكل صفة حاصلة للنفس في التقدير من صفات النفس معلومة لها دائما حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا بعلم آخر يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وما توهم وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال توضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس بهذا البيان صح ان العلم بالنفس او بغيرها حالا ما ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بها بانضمام علوم غير متناهية لا يقال انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم

هو هو المعلوم بالضرورة بأعلمنا بنا وعقلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق
بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره
واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة
لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس انتهى وفيه
نظر لان هذه الصفات ليس شيء منها من لوازم النفس فهو بعدم دوام العلم بها
غير ... في الزمن تأمل   قال الشيخ ولانه اصل انظر الشيخ على ان امرين جعلهما
الشيء اذا كان مستند الحصول امر وهو بالفعل شيء ما محصل فالامر الذي يحصل
الاستعداد غير الامر الذي يكون بالفعل محصلا وهذا احد الطريقين له في اثبات
الهيولى وثانيهما ان استعداد الفناء امر متحقق في الخارج اما باعتبار نفسه او باعتبار الاصل
المنتزع منه فلابد من امر حامل للاستعداد كما مر تفصيل الكلام فيه في مسئلة اثبات المادة
لكل حادث وليس ذلك في النفس كان مثل الفساد فيها بالفعل حاصلا ان الشيء
الذي يقبل الفساد وهو قبل الفساد يصدق عليه في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبارات
العقلية ان ذلك الشيء امر موجود بالفعل محصل مع هو امر مستعد للفساد والفناء واصل
معنى فعلية البقاء امر مغاير لمعنى استعداد الفناء ولذا فيكون استعداد الفناء في كل شيء
مغايرا لفعل بقائه وليس المراد ان المعنى الاعتباري الذي يحصل من الاستعداد في العقل
امر مغاير للاستعداد الحاصل في الخارج وان لم يلحظ الذهن شيئا مغايرا ويلزم من ذلك
ان مصداق الاستعداد ومصحح حمله امر مغاير للاخر بهذا المعنى فهما معنى الاستعداد والفعلية المحصلة

المحكوم

١٠٥

المحكوم عليهما بالثبوت لامرين متغايرين فما قيل ان مرجعهما شيئان الاول ان قوة الفساد مغايرة
للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس
وليس كذلك الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين لان موضوع قوة الفساد
غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وقال بعض الناظرين
مغايرة المحل والموضوع لا يلزم من مجرد المغايرة بين الامرين بل انما يلزم من التقابل بين
الامرين فلا يصح التفريع المذكور في الشرح بقوله فهما اذن لامرين متغايرين لعدم
لزومه لهذا الايراد اللازم على جعل الفاء للتفريع عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر
وجعلها على مجرد التعقيب واشار اليه بلفظ الثاني وصرح بانه لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان
متفرعا على ما سبقه لكان دليله مذكورا وانت خبير بصحة التفريع والمتفرع عليه المغايرة
بين معنى الاستعداد الواقعي والفعلية المحصلة الواقعية لا الاعتباريين اي صلاحيته
الفعل ويتفرع ذلك كون الاستعداد الواقعي في كل شيء مغاير الفعلية المحصلة ويتفرع
على ذلك ان المنشأ والمصحح لكل منهما مغاير للاخر ثم قال الخ بعد الكلام المنقول عنه
سابقا وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد وبان ما مع
محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد ولان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع
مع المقبول لزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو قبيح والحاصل ان الباقي لا يجتمع مع الفساد
والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة
قوة الفساد ومراده بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد الاتصاف

بالفساد

اعلم ان من الممكن ان الفساد بمعنى انعدام الشيء عنه وحاصل الدليل ان الموجود الخارجي اذا
الفساد لا بد ان يكون فيه شيء موصوف بالفساد بالمعنى الاعم وهو نفس الامر الموصوف بها بقاء
لا يتصف بفساده ونفسه لا بفساد شيء آخر عنه فلا بد ان يكون الموصوف محله المتعلق فلا يلزم
اعتراض بعض الناظرين عليه ثم قال الح وفيه نظر لانا لا نسلم ان الخ لو قيل الفساد لا يجمع
فان معنى قبول الشيء العدم والفساد ليس ان ذلك الشيء بعد تحقق يحل فيه الفساد بل
معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل يتصور العقل العدم الخارجي كما ان العدم
الخارجي فانما هو في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء قبيل العدم وفيه نظر لانهم لم
يقولوا الشيء الذي كان موجودا ثم عدم في الخارج فلا شك انه حصل بغير حال في الخارج
الخارج فلا بد ان يكون شيء بحسب وجوده في الخارج موصوفا بالعدم بالمعنى الاعم بمعنى كون العدم
ينتزع منه بحسب وجوده الخارجي ولا يمكن هنا الا بحسب مادة ينتزع منها عدم كون الشيء فيها بحصول
ضده فيه ويثبت المط وقال بعض الناظرين بعد مناقشة ضعيفة في كلام الح والصواب ان
يبين في تقرير كون محل قوة الفساد مغاير المحل البقاء ان حدوث العدم كحدوث الوجود
مسبوق بالامكان والمراد بالامكان الامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفس ذلك الشيء
الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق امر ذلك الشيء وهو مادته وهو يندفع جميع ما ذكره في
الكلام في ثبوت هذا الامكان ولا يخفى ان ايراد الح انه يرجع الى منع ثبوت هذا الامكان
المذكور فتدبر الثاني بكلام في النمط الثالث ان النفس عاقلة وشرط كون
الشيء عاقلا ان يكون مستقلا بالقوام وعلقه الح بان النفس غير منطبعة في شيء ثم قال

لايبقى

١٩٦

لا تبقى ثابتا بعينها لا يبطل البقاء لها بل لو قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم ان لا يكون
حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس بذاتها ثابت
لا يمكن منعه انتهى وبما ذكرنا من التوجيه للكلام اندفع السوال ولا حاجة الى ما ذكره في وبما ذكرنا
الجواب مع امكان المنازعة فيه وما ذكره بعض الناظرين بقوله لا يخفى ان السوال المذكور
لم يندفع بهذا لان السوال المذكور ايراد على الدليل الذي سبق من الشارح اليه بقوله
في ما ذكره دليل آخر مستقل وغير متوجه على ما ذكرنا من التوجيه والمركب يمكن ان من بسائط
غير حالة الذي الزم الشارح في هذا المقام وهو ان البسيط غير مركب ما فيه قوة الفساد وما فيه
البقاء ويتصور على هذا الاحتمال انتفاء ما سيذكره من ابطال كون النفس مع الفاني هيولى وصورة
فان ذلك يستلزم كون البسيط المذكور بعينه النفس اذا كانت مؤلفة من جزئين
كل منهما غير حال في شيء فلا يخلو اما ان يكون جزء مستقل بالقوام ام لا وعلى الاول
فاما ان يقوم بالمجموع صورة وحدانية توجب ان يصير المجموع مع الصورة القائمة بها حقيقة
وحدانية كالمركبات العنصرية ام لا والاول يدفعه ما سيجيء في ابطال كون النفس مع الفاني
هيولى وصورة والثاني يستلزم ان لا يتالف من المجموع حقيقة وحدانية يصلح ان
يكون نفسا فيلزم ان يكون النفس كليهما او احدهما وعلى ذلك يمكن ان يستنبط ابطال النفس
الثاني مما ذكرنا من النفي اولا وقال الح لو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها
غير حالة او يكون بعض منها حالا كالصورة من الاجزاء محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط
غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد وقال

ولا اعترض انا لا نم انه اذا وجد البسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما
يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء
النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل
النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر لا يقال نحن نقول في الابتداء ان النفس لا بد ان
يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظ واما الثاني
فلانه يلزم وجود بسيط غير حال في اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني
بما فيه لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هذا خلف لانا نقول
لا نم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى
لا يقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان يكون نفسا ولا يخفى ان ما يستفاد من السوال من
ان البسيط الغير الحال اذا كان قائما بذاته يكون نفسا انما يتم بناء على ما ذكرنا من القيام
بالذات المذكور لا يمكن ان يتألف منه ومن الجزء الآخر نفس شخصي وحد الا ان يقوم
بالمجموع صورة وحدانية كما في المركبات العنصرية وهو بعيد بما سنذكره لكن ذلك غير منظور
للحاكم ههنا فالسوال محل تامل وقد اعترض بعض الناظرين على الجواب بان القيام بالذات
المعتبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او لا يكون قائما بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بمحل
كيف والممكن لا بد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لا معنى للنفس الا جوهر مجرد عن
المادة ذاتا مفتقر اليها فعلا وهو المستفاد من تقسيم الجوهر الى اقسام ولم يوخذ في تعريفه
عدم قيامه بالمحل مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال حالا بل يكون كونه

غ

١٤٧

غير جسم ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك انتهى وفيه تامل لان النفس عاقلة بذاتها
ولذا غيرت في الحط الثالث ان من شرط كون الشيء عاقلا ان يكون مستقلا بالقوام والمراد
بالقيام بالذات ههنا وليس المراد به الاستغناء عن العلة بل هو ان لا يكون محلا لصورة
مقومة لها والاستناد الى اجل التوبيخات والتقسيمات ضعيف فان كان كانت
النفس لها في بدء النشء في التعلق بالبدن ليست علة فاعلية للنفس ولا صورية
ولا مادية ولا غائية فيكون مستغنية عن البدن في وجودها لكن لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون وجود البدن شرطا في افاضة وجود النفس لكن طريقهم ان الحوادث
لا يحدث الا بعد حصول استعداد في المواد الجسمانية وورودها انما يكون بحسب استعداد
المواد لاضدادها فاذا استعدت المادة الجسمانية لحصول صورة انسانية توقفت
حصولها على وجود نفس مدبرة لها وجدت النفس بافاضة المبدأ الفاعل وبعد وجودها
لا يافت لعدمها واستعداد المادة الجسمانية لصورة مضادة للصورة الانسانية المذكورة
غير مفض الا الى زوال تلك الصورة لا الى زوال وجود النفس قوله كانت باقية بعينها
يعني الصورة المقومة لمادتها وهو ايضا المطلوب ههنا امران احدهما ان النفس
لا تفنى بفناء البدن والثاني ان النفس لا تقبل الفناء اصلا ثم ان الصورة المقومة
ايا هذا ايان الخط الثاني وتحريره على اصولهم ان النفس بعد مفارقتها البدن تكون مجردة
عن المادة اصلا عن ارها ليست حالة في مادة ولا مرتبطا بها ارتباط النفوس بالابدان ولا مرتبطا
فهيولى النفس لا يجوز ان يفارق عنها صورتها لان في اصولهم ان حدوث كل حادث

انما يستند الى الحركة المستديرة الاصلية الفلكية لان حدوث الحادث انما يكون بتغير
والتغير انما يستند الى الجسم المتحرك بالحركة المستديرة الازلية عندهم ومن اصولهم
ان الجسم لا يؤثر فيما لا يكون له وضع ولا ارتباط له به وضع كما قررنا فلا يمكن ان
يجوز تأثير الجسم في هيولى النفس حين ارتباطها بالبدن فيجوز ان يحصل لها استعداد
الفساد بما يعرض لها حين التعلق بالبدن حتى اذا تم استعداد المادة البدنية للفساد
تم استعداد هيولى النفس لقبول صورة اخرى فيوافق فساد البدن والنفس معا
لانا نقول لهم ان يقولوا على اصولهم النفس الحادثة عند فساد البدن اما ان
تتعلق ببدن آخر ام تبقى مفارقة وعلى الاول لا بد من استعداد في المادة الجسمانية
لان تتعلق بها النفس الحادثة بان يكون كل نفس استعدت مادتها لحصول الصورة
الى ذاته فيما استعدت مادة جسمانية لتعلق تلك النفس بها فيوافق الاستعدادان
دائما اتفاقا اذ لا ارتباط بين الامرين والاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وعلى لا ارتباط له
الثاني لانا ان تتعلق ببدن بعد حين ام تبقى مفارقة والاول باطل لان التعلق
امر حادث لا بد ان يستند الى الحركة السرمدية على اصولهم ولا تأثير لها فيما لا وضع له
والثاني يستلزم بقاء النفس المذكورة وهو باطل عندهم لما تقرر عندهم ان كل صورة
كائنة في مادة لا بد ان تفسد وتقابل لانا نقول يمكن ان تتعلق النفس المذكورة ببدن
بعد حين والمؤثر في ذلك النفس المفارقة بحصول استعداد في المادة الجسمانية
لان تتعلق بها تلك النفس وقبل تلك الاستعداد كاف في التعلق ولا يعتبر ان يكون
ذلك

ذلك الاستعداد في هيولى النفس ثم ما ذكر وان يوافق الاستعدادين لا يكون دائما
ولا اكثريا لا يقتضي المطلب الكلي فمن الجائز تحقق ذلك في بعض الاحيان وقال الشيخ
في موضع من كلام الشارح لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير حالة وهو خلاف ما ذكر
او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي
وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما
ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها
على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق اولى فلا يكون في جملة بقائها واما ان لا يكون
قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز لانه يفسد ويتغير فيكون النفس باقية
لبقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك
وتقريره ان التغير هو زوال الصفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او العدم
الطاري يحتاج الى المادة والمادة لا بد لها من الصورة فلا بد في التغير من جسم واما
انه متحرك فتحركها في الكيف لانه متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته وتقابل لكن يتوجه
لم لا يجوز ان يتقدم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها ولا نم احتياج قوة الفساد
الى مادة جسمية بل هو اول المسألة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة
وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة
مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضع العلم الطبيعي الا ان السؤال الاول باق لان
المفارق يمتنع ان يفارق المفارق لانا نقول المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق

فلم لا يجوز ان ينعدم عنه انتهى والاوجه في توجيه كلام الشارح ما ذكرنا وقال البعض ان نظره
لو ثبت ان محل قوة الفساد لا يكون الا جسما او جسمانيا لكفى في دفع كلام الامام بل
يكون نقضا اصل الدعوى ولا حاجة الى التدقيقات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة
فيها قال والصواب ان يدفع اعتراض الامام بما اشرنا اليه وهو انه لو كانت النفس
مركبا من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قايم بنفسه لا بمحل وقد ثبت في النمط
الثالث ان كل جوهر غير قايم بمحل عاقل وظاهر انه ليس بعقل لان كمالاته موقوفة
على البدن فيكون نفسا وننقل الكلام اليه وقد فرض جزءها هذا خلف فلا حاجة الى ابطال ان
يقومه وجوده بالحال لاثبات كونه نفسا لان القيام بالذات الذي هو الملاك في
كون المجرد عاقلا عدم قيامه بالمحل لا عدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن
بالعلة فتامل انتهى وفيه نظر لان ما تقرر في النمط الثالث ان كل مجرد مستقل بالقوام
عاقل ومعناه ما لا يحتاج في تقومه الى المحل ولا الى حال لا مجرد عدم الحلول في المحل ولا الاستغناء
عن العلة فتدبر   الفساد والحدوث سيان وبان حاصل السؤال ان الفساد
والحدوث سيان وبان في الاحتياج الى المحل او الاستغناء عنه فان كان الحدوث
مستغنيا عن المحل كان الفساد ايضا مستغنيا عنه فيبطل الاستدلال وان كان
الحدوث محتاجا الى المحل وليس سوى البدن فيجوز ان يكون البدن ايضا محلا للفساد
وحاصل جواب الشارح ان الحدوث محتاج الى محل هو البدن لكن لوجود النفس اعتباران
احدهما اعتبار كونها مجردة عن المادة مستقلة بنفسها والثاني اعتبار كونها مرتبطة بالمادة

مدبرة

مدبرة لها علقة لنقصان الصورة عليها واحتياجها الى المادة بالاعتبار الثاني فالمعنى
ان حصل ذلك الموجود المجرد الحادث غير محتاج الى المادة حتى يلزم استغناء الحادث عن
المادة بل يعني ان ذلك الموجود المجرد ليس حدوثه محتاجا الى المادة من حيث كونه
موجودا مجردا في نفسه بل من حيث يثبت له وصف الارتباط الى ... وصف
وصف الارتباط محتاج الى المادة وفي ضمنه يحتاج اصل ذلك الموجود فاذا حصلت
النفس المرتبطة بالمادة المتعلقة بها بعد استعداد المادة للصورة الانسانية حصلت
النفس في ضمنه والفساد لو كان له وصف به يرتبط الى المادة ويقترن بها ويحصل
في ضمنه لجاز الفساد على النفس لكن الامر ليس كذلك لان الامر المتصور استعداد المادة
لحصول صورة مضادة للصورة الانسانية التي تتعلق بها النفس وفي ضمنه فساد استعداد
الصورة السابقة ويتبع ذلك زوال التعلق ولا يندرج في ذلك فساد النفس كما كان
وجودها مندرجة في ضمن حصول النفس المرتبطة بالمادة المتعلقة بالمادة المتعلقة بها فاذن
لا يجوز فساد النفس حين زوالها ويظهر الفرق بين حدوث النفس وفسادها وظاهر كلام
المحشي في تفسير كلام الشارح مختل مضطرب الا ان يتكلف تاويله بما ذكرنا فارجع وتدبر
نعم يرد ان ههنا امرين الخ قال المحشي في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لعبارة
اسم مفعول وهو المصير ويعبر به اياه والفعل انما هو ليس بمتعد ولا واقع بما يرد وجزه
ليس بمفعول بل انما هو تقدير انه على صيغته ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس
المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صار الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو

فرضنا اسم مفعول فكيف يكون له مفعول ولا ان زيد ضارب عمرو فعلا وعمرو مضروب زيد بل
ومضروب زيد مضروب زيدا ومضروب لزيد فهذا كان خطايا فخطايا في خطايا ثم ظن وقوع
الخطائي في المتن من طغيان قلم الناسخ ثم ذكر بعد تخلل كلامه فان قلت المفروض ان الاول
صاير ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه الممكن ان يقول لما صار هذا ذاك
فقد صار ذاك هذا فكل منهما صاير ومصير ثم قال معنى الاتحاد وهو كون الصاير بعينه
ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شي آخر
او لم يحدث حشو في الكلام لا طايل تحته فلينقح هذا الكلام عن اختلال كا ذكره الامام
انتهى وقال بعض الناظرين هذا اللفظ يرد مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير
اذ لا شبهة في ان التصيير ينصب الاسمين الواقعين في حيزه وكان معنى قولنا صير الله زيدا
عالما في قوة قولهم جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه بمعنى جعل المتعدي الى المفعولين
او يقال ان صله صار زيد عالما فتضعيف العين صار متعديا فالمنصوب الذي كان
خبره هو المنصوب الاول كان اسمه صار مفعولا ثم قال فالمصير اسم مفعول اسند الى مفعوله
الذي كان اسمه وهو الصاير واياه خبره او مفعوله الثاني وهو المصير اليه والمصير
هنا المقام اذا وقع صفة للاول كما في قوله فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا
اياه كان وصفا بحاله واذا وقع صفة للثاني كما في قول الشيخ الكان المعدوم ثانيا
ومصيرا اياه كان وصفا بحال المتعلق اذ يصدق على الثاني انه صاير الاول اياه
والعبارة التي تدل عبارة الشيخ عليها وهذا القبيل فان الصاير الذي هو الاول لا يقع صفة

المصير

للثاني وبعد ما قررناه

للثاني وبعد ما قررنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح والشيخ وظهر ايضا ان ما اورده بقوله
فان قلت المفروض ان الاول مندفع ولا حاجة في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه انتهى
في الاختلاف اللفظة لو قرئت مشددة اندفع ما ذكره الخ واستقام كلام الشيخ ولكن
قول الشارح والثاني هو المصير اياه لا يستقيم الا بتكلف لان ظاهر كلامه اختصاص وصف
المصير اياه بالثاني مع انه وصف للاول بحاله وللثاني باعتبار المتعلق ثم تصحيح قوله
لذلك الاول يحتاج الى التكلف ثم ان هذا القايل جعل المصير في قول الشارح فقد بطل كون
الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وصفا بحاله وفي قول الشيخ وصفا بحال المتعلق
مع ان كلا منهما في كليهما محتمل ولم يذكر مصيرا في قول الشارح معنى الاتحاد وهو كون الاول
الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فلا لا جعل وصفا بحاله لكان اولى ثم الاستدراك
الذي ادعاه الخ في كلام الشيخ محل تامل نحو توجيه كلام الشيخ ان في الاتحاد لا بد من وجود
اول وثان وحيث فرض الاول معدوما لزم بطلان العرض فان زال التعميم بان يبطل
العرض ثابت على تقدير كون الاول معدوما سواء فرض الثاني معدوما ام لا قال الشيخ
جاءت الكثرة لازمة ظاهر كلام الشيخ ههنا ان علم الاول تعالى شانه انما هو بالارتسام
الصور المتكثرة في ذاته تعالى اظهر منه كلامه في التعليقات حيث قال فيه وجميع كل
موجود علمه به وارتسامه في ذاته وقال فيه ايضا العلم هو حصول صورة المعلومات
في النفس وليس يعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل اثار منها ورسوم وصور الموجودات
مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلومات له وعلمه بها سبب لوجودها وقال فيه ايضا هذه الموجودات

في لوازم ذاته ولوازمه فيه بمعنى انها تصدر عنه لا ان تصدر غيره فيه فيكون ثمة قابل
وانفعال فنقول انه فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عنه غيره فيه وان فرض ان يكون فيه
غيره بل فيه من حيث يصدر عنه ولا فيه ايضا فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى البسيط
البسيط انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معا في ذاته بان يكون صدورها
الاشياء عنه اوله اليها اضافة المبدأ لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور الاشياء التي يعقلها
يعقلها بصورة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته وقيل فيه انه مخالف لما صرح به مرارا
فيما سبق من ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها في ذاته ويمكن الجمع بين هذا الكلام
وبين ما سبق بوجهين احدهما ان يكون تلك اشارة الى الاشياء العينية والمراد بقوله
صور الاشياء صورها المحصلة الخارجية لا صورها العلمية وثانيهما ان يكون المراد بالصور
الصور العلمية والمراد من نفي كونها فيه نفي كونها فيه على وجه الجزئية او على الوجه الشبيه
بالجزئية وقال في التعليقات ايضا هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما نعقلها
بل على انها تصدر عن ذاته فان ذاته سبب وقيل ان هذا ايضا مخالف لما سبق من ان علمه
تعالى بالاشياء بارتسام صورها في ذاته ويمكن الجمع بين هذا وما سبق بان يكون النفي
واردا على القيد في قوله كما نعقلها نحن وقوله على انها تحصل بالتشديد ايضا بهذا المعنى
يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بلا معاقبة صرح الشيخ في غير موضع والفارابي
بان القبول على قسمين احدهما ان يكون على سبيل العروض واللحوق وذلك يقتضي سبق المادة

ومغايرة

ومغايرة الفاعل والقابل والثاني ان يكون على سبيل اللزوم والوجوب وفي هذا القسم يمكن
ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا قال الشيخ في التعليقات واجب الوجود لا يصح ان
يكون فيه كثرة وساق الكلام الى ان قال ولا يصح ايضا ان يكون فيه صفات مختلفة فانه
لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر وان كانت تلك الصفات
عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما من سبب ما خارج فيكون واجب الوجود قابلا
له ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول فيه معنى ما بالقوة
واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم
الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فح لا يكون ذاته موصوفة بتلك
الصفات لا لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانها موجودة فرق بين ان يوصف جسم
بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول
على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس
هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث
هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد ولا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك
والمركب يكون ما فيه غير ما عنه اذ هناك كثرة وثم وحدة وحقيقته انه يلزم ذلك فيكون
عنه وفيه شيئا واحدا وكل اللوازم هذا حكمه فان الحكم الواحد في الاول هي عنه وفيه

لانها من لوازمه والوحدة من غيره واردة عليه من خارج فلذ فيه الاعنه و منها كون قابل
وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد وقال فيه ايضا القابل يعتبر فيه وجهان احدهما
ان يكون يقبل شيئا من خارج فيكون فيه انفعال وهيولي يقبل ذلك الشيء الخارج وقابل من
ذاته لما هو من ذاته لا من خارج فلا يكون فيه انفعال وان كان هذا الوجه الثاني
صحيحا في جانبه لزيق على البارى تعالى انتهى ولا يخفى بناء على ما نقلناه ان دعوى كون وحدة
القابل والفاعل مخالف لظاهر مذهب الحكماء لا يخلو عن اشكال وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية لعل الشيخ لا يعتقد ان تلك الصور
صفات للواجب يشهد بذلك كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال في اللوازم التي هي
معقول لانه وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس هو يتصف بها او ينفعل عنها فان
كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته بل انما يصدر عنه انما
يصدر عنه بعد وجوده وجودات ما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او
يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث تصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد
له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه انما يوصف به لانه تصدر عنه هذه لا لانه
محلها وقال فيه وليس مجده لان له تلك المعلومات بل مجده بانه بحيث يصدر عنه تلك
الصور وتابع في هذا الكلام الشيخ في المباحثات حيث قال الاول يلحظ من ذاته كل شيء
الوجود في نفسه ويجب به بوسط او غير وسط فالهيئة العلمية لازمة لذاته من غير ان
يكون لها شرف وزينة بل علوه ومجده هو بانه يلزم عنه تلك الهيئة لا بانها لازمة

ثم لكل الدرجتين العقليتين يلحظونه من ذواتهم ثم يلحظون منه ذواتهم وقريب منه في
التعليقات ولعل سر الفرق عندهم بين الصور العلمية الفعلية والصور العلمية الانفعالية
حيث يجعلون الانفعالية منشأ للوصف الكمالي دون الفعلية ان الذات محصورة
بالصور مع قطع النظر عن الصور الانفعالية غير متصفة بالكمال ح لا لكونها بالفعل
ولا لكونها مصدرا لحصولها بخلاف الذات في الصور الفعلية والشيخ في بعض التعليقات
جعل الصور صفات للواجب بناء على اعتبار التعميم في معنى الصفة قال فيه بعد ان فصل
اقسام الصفات فواجب الوجود ليس له صفات ذاتية حتى يكون موجودة فيه الا على
الوجه الذي ذكرناه وهو ان يكون تلك الصفات من لوازم ذاته ولا صفات عرضية
كالبياض واما الصفات الاضافية فلا بد ان يكون موجودة له اذ الموجودات كلها
منه وهو معها او متقدم عليها على اعتبارين مختلفين فان المعية هي نفس الاضافة
والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات اضافات وايضا له صفات عدمية غير
اضافية كالوحدة فان معناها انه موجود لا شريك له او لا جزء له الى ان قال صفات
واجب الوجود لذاته اما ان يكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكرنا واما ان يكون عارضة
له من خارج وذلك اما عن اضافي واما عن عدمي فلا يتكثر بها انتهى وقول الح بدل
يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه
تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا وقابلا ومحلا ما مل
الفاعل كالحاج قال الح يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته قال بعض الناظرين

فيه نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلول الاول عين
معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما
على الايجاد وقد قال صاحب المحاكمات آنفا في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ
ان العلم مقدم على الايجاد حيث قال والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا
ثم يوجده وهل هذا الا تناقض انتهى ويمكن دفع التناقض بان المقدمة التي اوردها
الحكم كان ايراده على طريقة الشيخ الزاما ولا محيص للشارح الا بالتزام ان السابق
على الايجاد انما هو العلم الاجمالي كما ذهب اليه جماعة من المتأخرين ثم قال بعض
المتأخرين قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا في الشرح و
المحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه
فاعلا موجبا وذلك لان في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم على الايجاد
وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على الايجاد بل الايجاد كان سابقا على العلم
كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول
عنده فان التزم ذلك بناء على انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول
الاول نفي الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد المعلول الاول
والعلم السابق على الايجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلولات
مرتسمة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو حصر علية الواجب
عليته فرضيته في المعلول الاول لزم نفي الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع انه اتفق

نظام

٣، ٣٣

نظام فتامل انتهى ولعل الشارح يلتزم انه يكفي في الاختيار العلم الاجمالي السابق ولا يخفى انه
يلزم على الشارح ايضا ان يكون الصور العلمية المعلولة للواجب المرتسمة في العقول غير مسبوقة
مسبوقة بالعلم فلعله يلتزم الاكتفاء بسبق الاجمالي ويلزم على الشارح ايضا القول بان
لا يكون الواجب عالما ازلا بالاشياء بالعلم التفصيلي لان العالم حادث مسبوق بالعدم لا يكفي
فطريقة الشارح في العلم لا يصفو عن الاشكال كانت صور جميع الموجودات قال بعض
المتأخرين اثبت للواجب علما حضوريا بمعلولاته وهو عبارة عن وجود ذاتها عنده
ولا شك انه اتم واكمل من الحصولي الذي كان بارتسام الصورة في المعلول لان انكشاف
الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل بل اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده
انتهى ويمكن المناقشة بان الصورة غير مباينة لذات العالم بخلاف نفس الشيء
ثم قال وهاهنا شك لان هذا العلم مختص بالموجودات حين وجوداتها ولا يتعلق
بالمعدومات التي ستحقق [illegible] ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها ثم
اجاب عنه اولا من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية
وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرتسم فيها كما ان ما يرتسم فيها صور كثيرة
ويحضره [illegible] مفاد هذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان بحضور عينه وهذا
بحصول صورته المرتسمة فيما يحضره فهذا العلم نوع من العلم الحصولي اذا كان الانكشاف
بارتسام الصورة لكن لا في العاقل بل فيما حضر عنده فعلمه بتلك الصورة وان كان
حضوريا كعلمه بالاشياء والمرتسمة صورها فيها فيناد ولا فرق الا بان تلك الصور فيما مرتسمة

في انفسنا وفي شانه تعالى رتبة في معلوله وان كان هذا العلم في شانه تعالى من جهة
اخرى مثل كونه فينا مقتضى ذاته المغايرة لنفسها وفي شانه مقتضى ذاته لكن هذا لا
يشمل لان العلم بالمعدومات وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق
ويجري ايضا الطريق الذي اختاره الشيخ ولعل الشيخ لهذا الم به مبطل العلم الحضوري
في شانه تعالى محيط علمه بالموجودات والمعدوم انتهى وفي قوله وهذا العلم وان كان
ادون من الاول في التعليل الذي ذكره لا يجري المناقشة التي اشرنا اليه
قال الشيخ الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اعلم ان غرضهم في هذا المقام يحتمل وجهين
الوجه الاول يحتاج الى تمهيد مقدمات الاولى ان عندهم ان الاشخاص انما تتشخصها
بالوضع والنسبة الى الزمان وليس المقصود حدا معينا من الزمان بل الحصة المتصلة من
الزمان من اول كونه الى اخره ونظرهم على ان كل عرض يعرض في الشخص الجسماني
من الكم والكيف وغير ذلك يمكن الاشتراك فيه بينه وبين شخص آخر من نوعه سوى
الوضع فانه لا يمكن اشتراك جزئيين من نوع واحد في الوضع في زمان واحد واعتبار
الزمان عندهم بناء على ان الشخص المعاد غير المبتدأ مع انه يمكن اشتراكهما في
الوضع فلا يصلح الوضع هناك لان يكون مخصصا ولا شيء يصلح لذلك سوى الزمان
الثانية ان الحقيقة الجوهرية عندهم مع قطع النظر عن عروض الحركات لها لا نسبة
لها بقطعة معينة من الزمان بل متساوية النسبة الى اجزاء الزمان فالشخص الانساني
مثلا لو لم يعرض لها الحركات المنطبقة على الزمان من النمو والذبول وغير ذلك من

الاحوال المتجددة المتصرمة لم يصح ان يعتبر لها مدة زمانية فيقال هذا الشخص قد مضى
من عمره كذا سنة فاذا قيل ذلك فانما هو بناء على انه يعتبر الان الذي حلت فيه
مادة الصورة الانسانية في ذلك الان ثم يعتبر حركة حادثة من ذلك المبدأ
الى حد يعرض فيها ثم يعتبر تطبيق تلك الحركة على الزمان وتقديرها بتقديره ولو لم يعرض
للشخص الجوهري حركة اصلا لم يمكن هذا الاعتبار فيه والامور العالية الكائنة
في التجرد لا يصلح فيها هذا الاعتبار الثالثة انا نقول الان قام زيد فلا نعني من حيث
انه شخص انساني لا يخلو عن الحركات المتجددة المتصرمة المنطبقة على الزمان والزمان له
مدخل في تشخصه يمكن حضور الان بالنسبة اليه واعتبار ذلك انما يكون بان يعتبر
في الحركات العارضة لهويته حدا معينا مثل مبدأ تكلم او تفكر او تذكر او نحو
ذلك حين لم ينقص ذلك المبدأ ثم يعتبر في الزمان حدا يوازيه فهو الان الحاضر
ثم كل ما تقدم عليه من الزمان فهو ماض وما تأخر عنه فهو مستقبل بالنسبة اليه بهذا
الاعتبار يمكن له الاشارة الحسية الى الان بان يقال والجواهر المجردة المتعالية عن
الزمان لم يصح هذا المعنى فيه فان شيئا منها اذا اعتبر المبدأ الحركة زيد مثلا كان
ما تقدم على ذلك المبدأ ماضيا بالنسبة الى زيد مستقبلا بالنسبة اليه لا بالنسبة الى المعتبر ماضيا
فانه لا حضور ذلك المبدأ الحضور متجدد اذ لا يغيب عنه شيء حتى يلزم ذلك الرابعة وجميع
الاشياء على اقسام منها وجوده الواجب تعالى وهو وجوده بحت غير متقدر بتقدير
امتداد وسيلان ونقص وتجدد فليس له حصول وجود وبقاء دراية عليه لا تقدر وجوده

بان شيئا منه اولا وشيئا منه آخرا ولا يصح انه سنة او سنتان او كذا وكذا مدة
بل امر موحد في ثابت في غيره من نسب الى الزمان او دهر او يحد بحد او تقدير
ففي كلام امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل
ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا والزمان والامتداد والسيلان
معلول له مصنوع بقدرته فلو فرض انه لم يخلق الزمان ولم يكن شيء من الامتداد
والتقدير والمقدر لا ماض ولا مستقبل اصلا كان الآن بالنسبة اليه كما كان في
الزمان وما يعتبر في اجزائه وشيء منه غير موصوف بزمان بل الزمان عندهم ممتد ازلا
وابدا وانعدام ان يقال انما يكون في هذه الاحقة ومرتبته لكن بنفس الامر وليس بالنسبة
الى المبدأ الاول ماض ومستقبل وآن بل الكل حاضر عنده منساق النسبة اليه فان
الاشياء الموجودة في الزمان كطوفان نوح مثلا وهي حركات ممتدة منطبقة على قطعة
من الزمان وما سبق عليها من الزمان ماض بالنسبة اليه وما تأخر منها مستقبل بالنسبة
اليه وعندهم ان الحركات الطوفانية حاضرة عند المبدأ الاول غير غائبة عنه اصلا
ولا يلزم ان يكون على حد الاول والجواهر العقلية ولا ان يكون ثابتا ازلا وابدا
في جميع الحدود الزمانية بل له حد محدود وامد معدود لا يوجد في الحد الآخر لانه ينعدم
في حد نفسه فلا يصدق عليه انه موجود ازلا وابدا ولا انه موجود ثابت متعال عن
الزمان والدهر بل هو حاضر في حده موصوف في مرتبته حاضر عند المبدأ الاول المتعال
قال الشيخ في التعليقات بعد ما قسم اولا على ثلثة اقسام بالقوة من كل وجه وبالفعل

من وجه وبالقوة من وجه وفصل الكلام في ذلك الى ان قال فاذن صح في العقل الذي
هو بالقوة ان يقال انه كل شيء بمعنى ان في قوته ان يعقل المعقولات الى ما لا نهاية له
فكذلك يصح في الذي هو بالفعل انه كل شيء ويعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية فهو
يعقل المعقولات الغير المتناهية لانه سبب كل معقول والمعقولات صادرة
عنه على مراتبها وهي خلاف صورها في الاذهان الحادثة والقارة وغير القارة
فهي كلها حاصلة بالفعل وهذا كما يقول ان الاشياء الموجودة دائما والموجودة في وقت
بعد وقت والشيء المنقضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة
والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة
اليه موجودة وحاصلة بالفعل لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التي توجد عنها وهو يعقل
ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل المعقولات حاضرة عنده
حالها عنده بالسواء في كل حال غير قبل وجودها وبعد وجودها ومع وجودها
لا يتغير بوجه وهو يعقل الاشياء معا ولا يعقلها شيئا فشيئا حتى يستكمل بمعقول
و بعد المعقول آخر فان ذلك علة النقص فهو يعقل الاشياء معا دائما ويعقلها الى ما لا نهاية
له لانه فاعل لجميعها لانه سبب وجود كل موجود علمه به وارتسامه في ذاته وهو يعلم الاشياء
الغير المتناهية فعلمه غير متناه وقد يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير موجودة بالفعل
بل بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب
بسببه وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه لسبب وجوب كل موجود وانه

بعلمه فاذ علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء دائما اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول لعل مرادهم من ان الواجب الاول يعلم الاشياء على وجه كلي انه يعلمها على وجه ثابت
ازلا وابدا لا يتغير بتغير الاحيان وعدد الازمان لا على نحو ادراكنا فانا اذا علمنا
بالعلم المستفاد من خارج حدوث كسوف فانا نشير اليه ونقول في هذه الآن
الحاضر كسوف وقد عرفت ان الآن الحاضر آن مفروض من الزمان بازاء الآن الذي
فرضناه في مدة الحركة العارضة لذاتنا وهذا معنى الاشارة في كلامهم فاذا تغيرت
النسبة الى ذلك الآن وحضر آن بالنسبة اليه تغير العلم بهذا الوجه بل الصادق اذ ذاك
ليس في الآن كسوف فهذا علم متغير والواجب الاول منزه عن هذا العلم المتغير بل يعلمه
على وجه كلي لا يتغير في الازمان وليس المعلوم في العلم المتغير الذي لا مشتملا على ازمانه
على معلوم الاول تعالى المعلومات وجد والتغير انما نشأ من النسبة الخاصة الى زمان
بالنسبة اليه فكل نسبة مختصة بنا لتصورنا واحتباسنا تحت المادة والاول تعالى
منزه عن تلك النسبة فان الشيء المنطبق على قطعة من الزمان له نسبة خاصة
الى تلك القطعة ونسبة الى القطع الاخرى بخلاف المتعالي عن الزمان فان نسبته
الى الاجزاء على حد واحد ولعل هذا مرادهم بقولهم ان التفاوت في نحو الادراك الوجه الثاني
ان الاشياء المحسوسة الموجودة في الخارج لها طبيعة لا بشرط شيء وحصص من تلك
الطبيعة والاختلاف بين الحصص بحسب الوجود ولكل حصة امر يوجب تميزها الوجودي
وذلك الامر الوضع الخاص مع النسبة الى الزمان اذ المحل معها كما في الاعراض الجسمانية

ولا اشكال

ولا اشكال في ادراك الطبيعة لا بشرط شيء انما الاشكال في ادراك الحصة فلعل عندهم
ان الحصة المدركة في الادراك على النحو الكلي والادراك على النحو الجزئي وجدان المدرك
للعقل انما هو معنى الحصة الموصوفة بالوضع المعين او المحل المعين المنسوب الى الزمان
المعين وهذا المعنى المدرك يجوز العقل صدقه على غير ذلك المعين الواقعي الذي
يصدق عليه في الواقع لكنه في الواقع محصور في ذلك المعين منطبق عليه وكذلك
المدرك بالحس لكن التفاوت بينهما ان المدرك بالحس منطبع في آلة جسمانية متجزية
منقسمة فيتجزى وينقسم بحسب تجزيها وانقسامها وتلك الصورة المنطبعة في الحس من
حيث انطباعها في الآلة الجسمانية لا يمكن انطباقها على كثيرين بخلاف الصورة العقلية
فالتفاوت بين الادراك العقلي والحسي في الكلية والجزئية انما هو في الصورة
المدركة التي هي معلومة بالذات لا المدرك بالعرض فعلى هذا كان معنى قولهم المبدأ
الاول يدرك الاشياء على الوجه الكلي يرجع الى ان ليس ادراكه للاشياء بتوسط صورة
جزئية منطبعة في آلة جسمانية بخلاف الادراك على الوجه الجزئي فانه ادراك
للشيء بتوسط صورة جسمانية منطبعة في مادة متجزية وهذا معنى الادراك بالاشارة
في كلامهم وان شئت قلت نحن اذا ابصرنا شيئا جزئيا فالمدرك هو الشيء الممتد
المنقسم في الجهات ذو الوضع والنسب المختلفة ولا يدرك اللون والضوء و
بتوسطها سائر الاعراض وغيرها فهذا هو الشخص الجزئي المدرك بالعرض وادراكنا
يكون بتوسط صورة جزئية مرتسمة في حاسة البصر والحس المشترك وتلك الصورة

ام جسمانية ممتدة ذات مقدار ووضع متجزٍ بحسب محله وهو المدرك بالذات والجواهر القادسة
العالية كالعقول يمكنها ادراك ذلك الشخص الجزئي الجسماني لكن لا بارتسامها في
ذاتها بصورة جسمانية متجزية بل بارتسام صورة تعينها لتجردها بل متقررة بصفات
مدركة على نحو كلي بحيث ينحصر معناه في ذلك الشخص الجزئي الموجود في الخارج وذلك
المعنى مع الصفات المذكورة يصير آلة لملاحظة الامر الجسماني وما فيه وسيلة المدرك تصير
بل في الصورة المرتسمة التي هي معلومة بالذات فان المرتسمة في الحواس امر جزئي
جسماني والمرتسمة في العقول وان كانت ايضا جزئية باعتبار حيث انها صورة
جزئية في محل جزئي لكنها كلية باعتبار انها يمكن فرض انطباقها على جزئي آخر بدل الموجود
في الخارج لكنها من حيث كونها محصورة المصدقية في الجزئي الموجود صارت آلة لملاحظتها
فصارت معلومة بتوسطها عند الشيخ حيث ذهب الى علم المبدأ الاول بالاشياء
بارتسام صورها في ذاته فلعله تعالى ههنا بارتسام الصور على النحو المذكور ولا يلزم
عليه القول بعزوب شيء من الجزئيات عن علمه تعالى ولكن لمن يقول بابطال الارتسام في
الذات الا الارتسام في الجواهر العالية وعلم الله تعالى الى ذكر في النهاية انه يلزم على
الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية والتغير ان زيدا مثلا
لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله تعالى عالما بما تجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه
فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف احواله وافعاله
بل لا يعرف كونه ذا اسلام بل انما يعرف شيئا ذا اسلام مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص

يلزم

يلزم على هذا ان لا يعلم محمدا صلى الله عليه وآله ولا يعرف انه رسوله انه ارسله بعينه بالنبوة
وانه عليه السلم تحدى بها وكذا في كل نبي معين ولا انه تعالى انما يعلم ان انسانا تحدى
بالنبوة وان صفته اولئك المتحدين بها كذا وكذا واما النبي بشخصه فلا يعرفه باحواله
واشخاصه وصفاته فيلزمهم بطلان الشريعة بالكلية واجاب عنه المحقق الدواني
بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانيات عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم
كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر
يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها
عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل
لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فعالميته
من الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها
وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشريعة
انتهى ولنرجع الى بعض ما يتعلق بالمتن فقول الشيخ ربما وقع ذلك الكسوف ولكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع غرضه ان ادراك الكسوف على وجهين احدهما
ادراكه على الوجه الكلي من طريق العلل ومقتضى ذلك ان يعلم الكسوف واقع بعد مدة
كذا من التاريخ الفلاني وثانيهما ادراكه على الوجه الجزئي الزماني من جهة الحضور الحسي ونحوه
فاذا كان العاقل زمانيا فربما علم الكسوف على النحو الاول ووقع الكسوف ولم يحصل له
العلم به على النحو الثاني بحيث لا يحصل له العلم بان الكسوف وقع ومضى او العلم بانه لم يقع بعد

واما الذوات المقدسة المتعالية عن الزمان المحيط بالاشياء الكلية والجزئية فعند الشيخ

ومن يحذو حذوه انه ليس للاشياء بالنسبة اليهم مضي واستقبال وحضور حالي فعلمهم بان

فيها الكسوف مضى بالنسبة الى الجزء الفلاني الزماني ولم يقع بعد بالنسبة الى ذلك الجزء

الاخر والاشارة بهذا وذاك ايضا هناك لا من حيث لم يكن سبيله سبيل الاشارات من

الزمانيات .. ثم بيّن التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه الكلام الى ان المحقق في

تفسير كلام الشيخ قابل للحمل على ما ذكرنا و التفسير لكلام الشيخ وقوله وكل جزئي يتعلق

به حكم فله طبيعة توجد في شخصه الآخر الكلام معناه ان الصورة الجزئية المرتسمة

في المدرك المحكوم عليها بحكم فله ماهية تشترك فيها مع ساير افراد الطبيعة وصارت حصة جزئية

مرتسمة في حاسة جزئية لا يدركها العقل الا ان يرتسم على هذا النحو المادي فيه فلا تخفاء لها

ادراكها و المدرك بتلك الخصوصيات بعد الاشارة الحسية الا بعد الادراك الحسي الجزئي و

ما يجري مجراها من الامور التي توجب التخصيص والتعين الجزئي وقوله من المخصصات

بيان للاشارة الحسية وما يجري مجراها وتلك المخصصات التي بها صارت الصورة الحسية

جزئية مرتسمة في مادة جسمانية لا سبيل الى ادراكها الا الاحساس وما يجري مجراه من

التخيل والتوهم وان حمل كلام الشارح على ما ذكرنا في تفسير كلام الشيخ لا يرد عليه ما اورده

الحكيم حيث قال حاصل كلامه ان الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران

من حيث هي طبايع ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها

على وجه كلي و تعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئي وعلمه بها بالحيثية الاولى

وجزئيها

لا يتغير علمه بها

لا يتغير علمه بها بالحيثية الثانية ولكن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات

معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى

عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى

وانه محال فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح القوم به بل ما صرح به في تحقيق علم

الواجب انتهى وقال بعض الناظرين هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق

هنا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ

ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم في

العالم وقد تحقق فيما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بتجريدها عن المادة وتوابعها

من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالة في المادة المتشخصة في

المجرد وح لا يبقى الا الماهية النوعية الكلية وهذا كما انه مناقض لما حققوا من ان العلم

التام بالعلة توجب العلم بالمعلول لان هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية

معلولة له تعالى فيجب ان يعلمها من هذه الحيثية كذلك صار سببا للطعن من جهة انه يلزم

ان يعزب هذه العوارض المشخصة عن علمه تعالى عن ذلك انتهى وفيه نظر لان الشيخ

لم يذكر سوى ان الادراك على اقسام ثلثة ادراك حسي وادراك خيالي وادراك عقلي

والادراك العقلي ما كان بارتسام الصورة المجردة في العقل وذكر ايضا ان الصورة

الجسمانية لا ترتسم في العقل وذلك لانه لا يمكن الصورة المجردة المرتسمة في الذات

المجردة اذا كان نوعها محصورا في فرد معين آلة ومنشأ لملاحظة الفرد المعين الجسماني

والعلم فان كان مقصوده ههنا ما ذكرنا في تفسير كلامه وغرضه من ان الصور
المجردة المرتسمة في ذات الاول امور بها تنكشف الصور الجزئية الجسمانية من غير ان
يرتسم فيها منها صور جسمانية لم يلزم عليه المناقضة والطعن المذكوران ثم
قال بعض الناظرين فان قلت الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الاعراض
والخصوصيات فلا يعزب عن علمه تعالى شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض
امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المزدوجة [illegible] قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
التشخص فلابد من الانتهاء الى جزئي حقيقي لم تندرج تحت مهية كلية ولا شك ان
ذلك الجزئي في الماديات مادي فكيف تعقله المجرد العرف كما لو حققنا بالعلم الارتسامي
ولهذا قال انه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان
والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها والمخصصات التي لا سبيل
الى ادراكها الا الحس او ما يجري مجراه انتهى وانت خبير بما فيه ثم قال نعم لو قيل في تعقل
الجزئي لا حاجة الى حذف العوارض التابعة للمادة والتشخص لا يشتمل على امر زائد
على الطبيعة النوعية يسمى بالتشخص والفرق بين زيد والانسان مثلا بان الادراك
بالادراك الاحساسي والثاني ادراك بالادراك التعقلي وان الفرق بين الجزئي و
الكلي بتجويز الادراك لا بدخول امر يسمى تشخصا كان جزءا عقليا للشخص نسبته الى الشخص
كنسبة الفصل الى النوع لا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان
الامر كذلك لكن هذا مخالف لرأي الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلي لا يتعلق بالماديات

الجزئية

الجزئية الا بحذف اللواحق انتهى وفيه تامل ثم قال وكذا هذا الى كون الواجب عالما
بالاشياء الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يحقق في التصوير الذي ذكره انه
من ان علمه تعالى بمعلولاته علم حضوري اذ في ذلك لا يلزم ارتسام الماديات في المجرد ولا يلزم
التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم وليس صفة للعالم
يحصل للعالم من جهته وصف اضافي اعتباري هو كونه مميزا لتلك الاشياء و
منكشفا عليه [illegible] ولا يحصل من جهته وصف حقيقي للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل تعلق
العلم من الواجب تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئي ولا يلزم محذور
اصلا انتهى وفيه نظر لان التصوير الذي ذكره انه ان علم الواجب تعالى بمعلوله الاول
بحضور ذاته وبباقي الاشياء بارتسام صورها في المعقول وقال المحقق بعد الكلام الذي
نقلناه عنه سابقا والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث
انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان يعقل
بوجه كلي لا يتغير [illegible] الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من
عقل الجزئيات من حيث تحت اسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير
العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان
وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني اذ لا تعلق له بالزمان وتوضيح ذلك
ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب
وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يعقل اسباب وجوده

ولا يحصل

او عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا عرفت اسباب وجوده عرف انه يجب
ان يوجد واذا عرفت اسباب عدمه عرف انه ممتنع ولا يكون عند امكان الوجود او امكان
العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان
كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا
ان زيدا سيحصل الزاوية وعرفنا ان ما على راس الكنز والحجر غيرها يكسر بحركة زيد
لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا
حال المنجم يحكم بحوادث حين عرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا
يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن ممكن فلا يمكن
ان يكون ممكنا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في
علم الله تعالى لانه منزه عن الظن عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية
وان منها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الزمان الماضي
وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية متغير بحسب تغير الماضي
والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وذلك مثله
ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس تتحرك ايضا في كل يوم كذا
فعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى النقطة الحمل في وقت معين وهذا
العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة في ذلك
اليوم فان علمه بذلك كان جهلا والا لزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى

الابد

الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في
اوقاتها ازلا وابدا واما ما كان وكائن ويكون فقد بالنسبة الى علومنا الى علوم الممكنات
هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام انتهى وهذا الكلام يمكن تطبيقه على ما ذكرنا في تفسير المتن
واعترض عليه بعض الناظرين حيث قال فيه بحث اذ لا يبعد في كلامهم اطلاق العلم
بالوجه الجزئي على العلم بالشيء من حيث انه متعلق بزمان مخصوص من حيث انه حال
او ماض او مستقبل ولو قطع النظر عن ذلك فرد ما مر انفا من ان الشيخ ممن قال بارتسام
الصور من المعلوم في الواجب وارتسام الصور المادية الشخصية وان كانت
مجردة عن خصوصياتها الحالية والاستقبالية والماضوية في المجرد محال عند
الشيخ وسائر المحققين اذ الظاهر ان مجرد حذف تلك الاوصاف التي لا تخرج
عن الجزئية والشخصية الا نعنه لا ارتسام صورها في المجرد العاقل نعم لو كان المانع
من تعقل المجرد الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته تعالى امكن توجيهه
بما ذكره صاحب المحاكمات لكن الكلام في انه كيف يرتسم صور الجزئيات
المادية في المجرد الصرف انتهى ولا يخفى ان العلم الزماني بالشيء بحيث يحكم
بان الشيء كذا في الحال او الماضي مخصوص بحال وآن معينين ولا يصدق
بجميعه في جميع الاحيان والاحوال بخلاف العلم على النحو الآخر واطلاق
الوجه الجزئي والكلي غير عزيز في مثلهما والكلام في ارتسام الصور واستلزام
الماديات في المجرد قد مر الجواب عنه سابقا ثم قال اقول على هذا المقام انه

لوكان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التغير في صفته تعالى
لزم عدم تعقله لبعض الكليات المتغيرات فان انواع المركبات المتولدة
بعضها حادث بلا شبهة كالبغل فيلزم عدم تعقله تعالى ان
لم قيل بل تعقله لا من حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات
فلا معنى لقولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
دون الكليات انتهى ولا يخفى ان الظاهر من
كلامهم انهم لا يعترفون بالحدوث
الزماني في الطبايع النوعية
مطلقا ٥

م م م
م م
م

شمارة تلفن	نام مشترك	نشانی
٥٧ ٨٦	آقای جلالی ـ حسین	خیابان ویلا
٤٠ ٥٩	« جلالی ـ شمس‌الدین	« خاص
٦٢ ٤٧	« جلالی ـ شمس‌الدین	« استخر
٨٢ ٤٥	« جلالی ـ شمس‌الدین	« ژاله
٦٥ ٩٤	« جلالیان ـ غلامحسین	تیمچه حاجب‌الدوله
٧٥ ٧٠	« جلائی ـ حسین	کوچه نظامیه
٧٣ ٨٩	« جلائی ـ کریم	خیابان ژاله
٥٨ ٢٦	« جلائی ـ مهدی	« خورشید
٥٦ ٢٢	« جلایر ـ عباسقلی	« فرهنك
٨١ ١٨	« جلوه ـ رضا	سرچشمه
٧٠ ٦٨	« جلیل‌زاده بلورچی ـ احمد	کوچه جاوید
٧٥ ٧٩	« جلیل مژدهی ـ حسین	خیابان باغ سپهسالار
٧٠ ٩٣	« جلیل مژدهی ـ علی اصغر	« پاستور
٦٨ ٣٥	« جلیاوند رضائی ـ عباسعلی	« فردوسی
٧٤ ٤٩	« جلیاوند رضائی ـ علی اکبر	« «
٥٣ ٤٣	« جلیلی فرشچی ـ رحیم	سرای امیر
٧٨ ٥٧	« جلیلی فرشچی ـ رحیم	پشت یخچال حاج کربلائی
٤٧ ٢١	« جلیلی فرشچی ـ مهدی	فیشر آباد
٤٧ ٩٥	« جلیلی فرشچی ـ مهدی	سرای امیر
٦٧ ٦٥	« جم ـ فریدون	خیابان کاخ
٩٩ ٩٦	« جم ـ محمود	« حشمت‌الدوله
٤٢ ٩٠	« جمشیدیان ـ رستم	« ارباب جمشید
٦٤ ٣٣	« جمشیدی ـ عبدالباقی	سرای حافظ
٤٦ ١٠	« جمهری ـ حسن	ولی آباد
٨٤ ٥٥	« جمهری ـ علی اکبر	خیابان ژاله
٤٥ ٩٢	« جناب ـ ابوالقاسم	سرای حاج زمان
٩١ ٣٩	« جواد زاده ـ محمدعلی	« حاج ملاعلی

[illegible]



